

# الکوکب الدی

## شرح جامع الترمذی

افادہ

ابومنیہ عمر بناری دھر، مجنید شہلی دوران، تیسرا طائفہ، قطب الاقطاب  
حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی

ناقل و جامع افلاک

شیخ الادیب الاریب بالعلوم حضرت مولانا یحییٰ کاندھلوی

محشی

برکۃ العرف حضرت شیخ مولانا محمد نوری کاندھلوی

ترجمہ ضروری مذاقات و عنوانات

ابو طلحہ محمد نوری کاندھلوی

استاذ حدیث جامعہ معہد الخلیل الاسلامی

مکتبۃ الشیخ

ناشر

۳/۴۴۵، بہادر آباد، کراچی نمبر ۵۔ فون: ۳۴۹۳۵۴۹۳-۲۱

# الکوکب اللّٰہی

## شرح جامع الترمذی

تلاوت

ابومنیة عمر بخاری، عمر بنیہ و شبلی و کمال، تیسرا اعلیٰ مقام، قطب الملاقاة  
حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

تالیف و جامع افادات

شیخ الادیب الاریف بحر العلوم حضرت مولانا یحییٰ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ

مختصر

برکتہ العرف حضرت شیخ مولانا محمد کیم کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ

تحریر و تصانیف و تالیفات

ابو طرہ حنفیہ محمد کیم کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ

مکتبۃ الشیخ ناشر

۳/۴، بہادر آباد، کراچی نمبر ۵۔ فون: ۲۴۹۳۵۴۹۳-۲۱

﴿جملہ حقوق بحق مترجم محفوظ ہیں﴾

نام کتاب : الکوکب الدئی شرح جامع الترمذی  
 افادلات : حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی  
 ترجمہ : ابو طحانہ محمد بن حکیم ملا فاضل  
 ناشر : مکتبۃ الشیخ ۳/۲۳۵، بہادر آباد، کراچی نمبر ۵۔

اشاعت

مکتبہ زکریا

دکان نمبر ۵ قرآن محل، اردو بازار کراچی۔  
 0312-2438530, 0321-2277910

مکتبہ خلیلیہ

دکان نمبر 19، سلام کتب مارکیٹ، بنوری ٹاؤن، کراچی  
 سہیل: 0321-2098691

حافظ کتب خانہ، پشاور  
 مکتبہ رحمانیہ، لاہور  
 مکتبہ العارفی، فیصل آباد  
 مکتبہ حرین، لاہور  
 مکتبہ قاسمیہ، لاہور  
 مکتبہ علمیہ، پشاور  
 مکتبہ حقانیہ، ملتان  
 ادارہ تالیفات، ملتان  
 مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ  
 مکتبہ امدادیہ، ملتان

قدیمی کتب خانہ، کراچی  
 کتب خانہ اشرفیہ، اردو بازار، کراچی  
 دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی  
 مکتبہ ندوہ، اردو بازار، کراچی  
 نور محمد کتب خانہ، آرام باغ، کراچی  
 مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، کراچی  
 زم زم پبلشرز، اردو بازار، کراچی  
 اسلامی کتب خانہ، بنوری ٹاؤن، کراچی  
 کتب خانہ مظہری، گلشن اقبال، کراچی  
 مکتبہ معارف القرآن، دارالعلوم کورنگی

| صفحہ | فہرست مضامین                                    | صفحہ | فہرست مضامین                                     |
|------|---|------|--|
| ۴۴   | جامع ترمذی میں ائمہ صحاح ستہ سے احادیث          | ۱۵   | تقریظ  |
| ۴۴   | امام ترمذی کی تصانیف                            | ۱۸   | مقدمہ "الکوکب الدرّی"                            |
| ۴۴   | امام ترمذی اور بقیدائمتہ صحاح ستہ کا مذہب       | ۲۴   | پیش لفظ  |
| ۴۷   | امام ترمذی کے متعلق کچھ اشیات و تفرقات کا بیان  | ۲۹   | مقدمہ العلم                                      |
| ۴۸   | بالصّلق بالمصنّف                                | ۲۹   | علم حدیث کی تعریف                                |
| ۴۸   | کتاب ترمذی کا نام                               | ۳۰   | علم حدیث کا موضوع                                |
|      | جامع ترمذی کی فضیلت اور صحاح ستہ میں اس کا درجہ | ۳۰   | علم حدیث کی فضیلت                                |
| ۵۰   | اور مقام  | ۳۰   | اصحاب حدیث کی فضیلت                              |
| ۵۵   | جامع ترمذی کے ابواب اور روایات کی تعداد         |      | اصحاب حدیث کا مقام اور ان کے باندی درجے کا       |
| ۵۵   | جامع ترمذی کی ثانی روایت                        | ۳۲   | بیان   |
| ۵۶   | جامع ترمذی میں موضوع روایت ہے یا نہیں؟          | ۳۳   | تدوین حدیث                                       |
| ۵۷   | امام ترمذی اور ائمہ صحاح ستہ کی شرائط           | ۳۳   | علم حدیث کا مدونہ اولیٰ                          |
| ۵۸   | جامع ترمذی کے نسخوں اور راویوں کا بیان          | ۳۴   | مدونین کی چار اقسام                              |
|      | امام ترمذی کی بعض عادات اور کتاب کی خصوصیات کا  | ۳۶   | استمداد العلم                                    |
| ۵۸   | بیان  | ۳۶   | علم حدیث کے مبادی                                |
| ۶۲   | ترمذی کی شروعات                                 | ۳۶   | علم حدیث کی غرض و غایت                           |
|      | کیا جامع ترمذی میں کوئی ایسی حدیث ہے جو غیر     | ۳۶   | علم حدیث کی وجہ تسمیہ                            |
| ۶۳   | معمول بہا ہو                                    | ۳۶   | مقدمہ الکتاب                                     |
| ۶۳   | حدیث شریف کی سند                                | ۳۶   | بالصّلق بالمصنّف                                 |
| ۶۳   | سند کی تفصیل                                    | ۳۷   | مصنّف کا نام و نسب                               |
| ۶۳   | چار قطعات                                       | ۳۸   | مصنّف کی کنیت                                    |
|      | قال الشيخ المکرم المصنّف المشتهر بین            | ۳۹   | امام ترمذی کی ولادت اور وفات                     |
| ۶۶   | الآفاق المرحوم المصنّف مولانا محمد اسحاق        | ۳۹   | امام ترمذی کے فضائل و مناقب                      |
| ۶۸   | اخیر ناشر ابو الفتح عبدالملک                    |      | امام ترمذی کی رحلت علمی اور امام ترمذی کے اساتذہ |
| ۶۸   | محمد بن اور متاخرین کون کہلاتے ہیں؟             | ۴۲   | دشیرخ و طائفہ کا بیان                            |

| صفحہ | فہرست مضامین                                      | صفحہ | فہرست مضامین  |
|------|---|------|---|
| ۸۳   | مذہب شافعی میں قول قدیم و جدید کی وجہ تسمیہ       | ۶۹   | امام کریمؑ کے تین استاذ ہیں                           |
| ۸۴   | مذہب حنفیہ کا طریقہ کار                           | ۶۹   | ح تحویل سند کے لئے ہے                                 |
|      | نماز میں حدیث سے طہارت ضروری ہے یا نہیں اس        | ۷۰   | حاصل لہ الاجازۃ والقراءۃ والسماعۃ                     |
| ۸۴   | میں ائمہ کا اختلاف                                | ۷۰   | قراءۃ علی الشیخ اور سماع من الشیخ میں علماء کا اختلاف |
| ۸۶   | غلول کے ذکر کی وجہ تخصیص                          | ۷۱   | لفظ ابن کے ضابطے                                      |
| ۸۶   | کیا تبدیل ملک سے مال حرام طلال ہو جاتا ہے؟        | ۷۲   | اخیر ما حدثنا کافرق                                   |
| ۸۷   | حدیث حسن صحیح پر اعتراض اور اس کے تفصیلی جوابات   | ۷۲   | فاقر بہ الشیخ اللہ الامین                             |
| ۸۷   | حدیث پر حکم لگانے والے پہلے امام علی بن مدینی ہیں | ۷۶   | تمہید کتاب  |
| ۸۹   | امام ترمذیؒ کے قول "وفی الباب" کی مراد میں دورائے | ۷۶   | علم حدیث کی تعریف، موضوع                              |
| ۹۰   | باب ما جاء فی فضل الطہور                          | ۷۶   | وجہ احتیاج، غایت                                      |
| ۹۰   | مالک بن انس کے تکرار کی وجہ                       | ۷۷   | سند حدیث  |
| ۹۱   | وضو سے صفائے معافی ہے یا کبائر کی بھی؟            | ۷۸   | اخیر ما ابوالفتح کس کا مقولہ ہے؟                      |
| ۹۲   | "وہو حدیث مالک" کے تکرار کی توجیہ                 | ۷۸   | ناقل و جامع کی سند حدیث کا بیان                       |
| ۹۲   | "الصناہجی" نامی راوی دو ہیں یا تین؟               |      | لفظ اخیر ما، حدیث اور قری علیہ وانا اسمع کی           |
|      | انہی مکاتیریکم الامم اور فلا تفتنن بعدی میں       | ۷۹   | وضاحت   |
| ۹۳   | باہم مناسبت                                       |      | ائمہ کا اختلاف کہ قرأت علی الشیخ افضل ہے یا سماع      |
| ۹۳   | صناع بن الاضر سے ایک ہی روایت ہے یا متعدد         | ۷۹   | من لفظ الشیخ  |
| ۹۳   | باب ما جاء ان مفتاح الصلوۃ الطہور                 | ۷۹   | الشیخ اللہ الامین کا قائل ابو محمد عبد الجبار ہیں     |
| ۹۳   | سفیان بن عیینہ اور سفیان الثوریؒ کے حالات زندگی   | ۸۰   | فاقر بہ الشیخ کہنے کی کیا ضرورت پڑی؟                  |
| ۹۵   | تحریر مہمہ الکبیر والی حدیث پر اعتراض اور جواب    | ۸۰   | کیا امام ترمذیؒ پیدا کئی یا بیٹا تھے؟                 |
| ۹۵   | ابن عقیل عین کے زبر کے ساتھ ہے یا پیش کے ساتھ؟    |      | امام ترمذیؒ سے امام بخاریؒ نے دو حدیثوں میں سماع      |
| ۹۶   | مقارب الحدیث کی وضاحت                             | ۸۰   | کیا ہے۔   |
| ۹۶   | باب ما یقول اذا دخل الخلاء                        | ۸۱   | باب جاء لا تقبل صلوۃ بغير طہور                        |
| ۹۷   | سند میں موجود اضطراب کی وضاحت اور اس کا حل        | ۸۲   | "ح" کے معنی مراد کی کیا ہیں؟                          |
| ۹۹   | رفع اضطراب کے طریقے                               | ۸۳   | عن ساک کے تکرار کی کیا وجہ ہے؟                        |

| صفحہ | فہرست مضامین                                     | صفحہ | فہرست مضامین   |
|------|--|------|--|
| ۱۲۰  | "ما طائسی الذی فائسی" اس جملہ کی وضاحت           | ۹۹   | حضرت شیخ کی اصل اضطراب میں منفرد تقریر               |
| ۱۲۱  | زہیر کی روایت مروج ہوئے کی وجہ                   | ۱۰۰  | ما یقول اذا خرج من الخلاء                            |
|      | ہل تذکر من عبد اللہ شیناً کا مقصد احتیاف پر      | ۱۰۰  | غفر انک سے طلب معافی کی وجہ                          |
| ۱۲۱  | اعتراض ہے۔                                       | ۱۰۱  | سید حدیث میں راوی کے نام میں غلطی                    |
| ۱۲۲  | باب فی کراہیۃ ما یستنجی بہ                       | ۱۰۲  | باب فی النهی عن استقبال القبلة                       |
| ۱۲۳  | ہڈی اور لید کے جنات کی غذا ہونے کی کیفیت         | ۱۰۳  | استقبال و استدبار کے مسئلہ میں اختلاف کی اصولی وجہ   |
| ۱۲۳  | سید حدیث کی وضاحت                                | ۱۰۵  | مذہب فحش کے معارض احادیث کی توجیہات                  |
| ۱۲۵  | استنجاء بالماء کی تین صورتیں                     |      | رفیقیت یومہ ما علی بیت حفصہ اور دیگر الفاظ           |
| ۱۲۶  | کعبہ بنو نضیر کی تشریح                           | ۱۰۶  | حدیث میں تطہیر                                       |
| ۱۲۶  | باب کراہیۃ البول فی المغمسل                      |      | حضرت عائشہ کی حدیث اور حدیث سباط میں تعارض           |
| ۱۲۷  | ان عامۃ الوسواس منہ کی تشریح                     | ۱۰۸  | اور اس کا حل   |
| ۱۲۸  | باب فی السواک                                    | ۱۰۹  | نبی اکرم ﷺ کے بول و براز ظاہر تھے                    |
| ۱۲۹  | سواک وضو کے وقت سنت ہے۔                          | ۱۱۰  | مصنف کا طریقہ ترجیح اور اس پر نقد                    |
| ۱۳۰  | "لولا ان اشق" کی سند پر تفصیلی کلام              | ۱۱۰  | باب فی الاستنار عند الحاجة                           |
| ۱۳۰  | باب ما جاء اذا استیقظ احدکم                      | ۱۱۲  | "کان ابی حمیلہ" پر مفصل کلام                         |
|      | غیند سے بیدار ہو کر پانی میں ہاتھ ڈالنے کے بارے  | ۱۱۳  | اعمش کی وجہ تسمیہ اور ان کی تابیت                    |
| ۱۳۲  | میں ائمہ اربعہ کے اقوال                          | ۱۱۴  | حضرت سلمان کا حکیمانہ جواب                           |
| ۱۳۳  | باب فی التسمیۃ عند الوضوء                        | ۱۱۵  | استقبالات و اجاز میں حیثیت کے استنباط پر وائیں       |
| ۱۳۴  | وضو کی ابتداء میں تسمیہ والی حدیث کا محمل        |      | لیلیۃ الجن میں تیسرے پتھر کے لانے کا حکم دیا گیا تھا |
|      | حدیث باب لا وضوء میں لا کے نفی کمال ہونے پر      | ۱۱۵  | یا نہیں؟   |
| ۱۳۴  | قرآن   | ۱۱۸  | ہذا رکس کی تفسیر میں ائمہ کے اقوال                   |
| ۱۳۴  | اذن و ضات فانشر و اذا استجمعت فاولر              |      | امام بخاری کے صنف سے حدیث زہیر اصح معلوم ہوتی        |
| ۱۳۷  | فانشر اور فاولر میں امر کے استجابی ہونے پر قرآن  | ۱۱۹  | ہے   |
|      | وضو اور غسل میں مضمضہ اور استنشاق کے حکم میں چار | ۱۲۰  | مصنف کے نزدیک حدیث اسرائیل کی وجہ ترجیح              |
| ۱۳۷  | اقوال ہیں  |      | حدیث باب میں موجود اضطراب کی وضاحت                   |

| صفحہ | فہرست مضامین                                       | صفحہ | فہرست مضامین   |
|------|--|------|--|
| ۱۵۸  | وضو کے متعلق چار ابواب قائم کرنے کی غرض            | ۱۳۸  | فاطمہؓ کے صیغہ سے حنفیہ کا استدلال                   |
| ۱۵۸  | رائسی سے حدیث نقل کرنے کی شرائط                    | ۱۳۹  | باب المضمضة والاستنشاق من كف واحد                    |
| ۱۵۹  | ثابت بن ابی صیفیہ کے متعلق محدثین کی آراء          |      | مضمضة اور استنشاق کے لئے ایک ہی پانی کیا جائے        |
| ۱۶۰  | باب وضوء النبی کیف کان سے مصنف کی غرض              | ۱۳۰  | گایا الگ الگ؟  |
| ۱۶۱  | حدیث باب سے حنفیہ کا استدلال                       | ۱۳۰  | حدیث باب کی توجیہات                                  |
| ۱۶۲  | عبد خیر کے مقولہ کی تشریح                          | ۱۳۱  | باب فی تحلیل اللحية                                  |
| ۱۶۲  | کھڑے ہو کر وضو کا ماقہی پینے کی غرض                | ۱۳۲  | وضو میں پوری ڈاڑھی کا دھونا فرض ہے                   |
| ۱۶۲  | قال ابویسیٰ کی تشریح                               | ۱۳۲  | تخلیل لحيہ کے متعلق چار اقوال                        |
| ۱۶۳  | باب فی النضح بعد الوضوء                            | ۱۳۳  | بدنہا بمقدم رأسہ کی توجیہات                          |
| ۱۶۳  | حدیث کی تشریح میں چار اقوال                        | ۱۳۸  | ہاتھوں کی ماقہی تری سے سر کے مسح کا جواز یا عدم جواز |
|      | نضح کے دو مشہور معنی اور مصنف کے نزدیک ایک         | ۱۳۸  | باب ان الاذنین من الرأس                              |
|      | معنی کی تعیین اور اس نضح کی غرض، واضطر ہوا فی      |      | حدیث باب میں مسح بعاء غیر فضل یدیدہ کی               |
| ۱۶۳  | ہذا الحدیث کی تشریح                                | ۱۳۹  | توجیہات  |
| ۱۶۵  | باب فی اسباغ الوضوء                                |      | کاتوں کے مسح کے لئے ماہ جدید لینے میں امر کا         |
| ۱۶۶  | "الا ادلکم" سے خطاب کا مقصد                        | ۱۵۰  | اختلاف   |
| ۱۶۶  | حدیث میں مذکور باط کی تشریح                        | ۱۵۰  | الاذنان من الرأس والی حدیث کے متعدد طرق              |
| ۱۶۶  | وضو سے کون سے گناہ معاف ہوتے ہیں؟                  | ۱۵۱  | الاذنان من الرأس سے مقصود حکم شرعی کا بیان ہے        |
| ۱۶۷  | باب المندہل بعد الوضوء                             | ۱۵۱  | حنفیہ کے دلائل                                       |
| ۱۶۹  | وضو غسل کے بعد تولیہ کے استعمال میں علماء کے اقوال | ۱۵۲  | باب ماجاء ویل للعقاب من النار                        |
|      | ماہ مستعمل سے نجاست ھیقیہ زائل کر سکتے ہیں نہ کہ   | ۱۵۳  | فقہ تہذیب الحدیث سے امام ترمذیؒ کی غرض               |
| ۱۷۰  | حکمی   | ۱۵۳  | "ارجلکم" بالجہر والی قرأت کا جواب                    |
| ۱۷۰  | مضاف مضاف الیہ سے اٹھارہ اشیاء اخذ کرتا ہے         | ۱۵۵  | باب فی الوضوء مرة مرة                                |
| ۱۷۱  | مستحب اور خلاف اولی کے درمیان کیا فرق ہے؟          | ۱۵۵  | قال ابویسیٰ کی تشریح                                 |
| ۱۷۱  | الوضوء یوزن حدیث کے الفاظ ہیں                      | ۱۵۵  | باب الوضوء مرة مرة ولیس هذا بشی                      |
| ۱۷۱  | حدیث علی بن مجاہد عنی کی تشریح                     | ۱۵۵  | باب الوضوء مرتین مرتین                               |

| صفحہ | فہرست مضامین   | صفحہ | فہرست مضامین                                       |
|------|--|------|--|
| ۱۸۵  | مردوں کے باقی پانی سے غورتوں کا طہارت حاصل کرنا              | ۱۷۲  | مسئلہ روایت بعد الشیطان                            |
| ۱۸۵  | مسئلہ مذکورہ کی تین صورتیں اور محکم اختلاف                   | ۱۷۲  | باب مایقال بعد الوضوء                              |
| ۱۸۵  | حدیث عمرو بن حکم کے جوابات کی تفصیل                          | ۱۷۳  | سند کی ضروری وضاحت                                 |
| ۱۸۷  | باب ان الماء لا ینجسہ شی                                     | ۱۷۳  | زید بن حباب سے دو غلطیاں ہوئیں                     |
| ۱۸۸  | پانی کی نجاست و طہارت کی تفصیل                               | ۱۷۴  | امام نووی کا ترمذی پر رد                           |
|      | کتنی مقدار پانی میں نجاست گرنے سے پاکی یا ناپاکی کا حکم ہوگا | ۱۷۴  | باب الوضوء بالحد                                   |
| ۱۸۹  | حضرت عائشہ کا مذہب اور اس کے ناقابل عمل ہونے کا عذر          | ۱۷۵  | صانع کی تعین میں علماء کا اختلاف                   |
| ۱۸۹  | حنفیہ شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کی وضاحت                     |      | امام ابو یوسف اور امام مالک کے درمیان مشہور مناظرہ |
| ۱۹۰  | امام مالک کی مسئلہ حدیث باب کا جواب                          | ۱۷۵  | ہارون الرشید ایک سال حج کرتے تھے ایک سال جہاد      |
| ۱۹۱  | الف لام کے عہدی ہونے کے قرائن                                |      | امام مالک کی طرف سے جواب اور امام ابو یوسف کا رجوع |
| ۱۹۱  | بر بضاعہ کے ناپاک نہ ہونے کی وجہ                             | ۱۷۶  | مدکی تعین میں حنفیہ کے دلائل                       |
| ۱۹۲  | واقدی پر اعتراض کا جواب                                      | ۱۷۷  | حنفی مذہب کی براہِ احتیاط ہے                       |
| ۱۹۲  | بر بضاعہ کے جاری ہونے کی کیفیت                               | ۱۷۷  | باب کراهیة الاسراف فی الوضوء                       |
| ۱۹۲  | واقدی کے حالات   | ۱۷۸  | وضو میں وسوسہ میں پڑنے کے نقصانات                  |
| ۱۹۳  | حدیث قلین کا جواب  | ۱۷۸  | دلہان وضو کا شیطان ہے                              |
| ۱۹۵  | حضرت ننگوئی کا عملی تجربہ                                    | ۱۷۹  | عقی بن ضمرہ السعدی کے حالات                        |
|      | حدیث قلین کا قابل استدلال ہونا پندرہ امور پر موقوف ہے۔       | ۱۷۹  | باب الوضوء لكل صلوة                                |
| ۱۹۳  | ماء کثیر کی تعین میں حنفیہ کے متحد اقوال                     | ۱۸۱  | نبی اکرم ﷺ پر ابتدائے ہر نماز کے لئے وضو کا حکم    |
| ۱۹۶  | تحریک بالید سے نوراً حرکت ہونا مراد ہے نہ کہ تدریجاً         | ۱۸۱  | قال ابو یسٰی کی وضاحت                              |
| ۱۹۶  | دو درود والے قول پر صاحب بحر کارو                            | ۱۸۱  | بند الاسناد مشرقی سے مقصود توضیح ہے یا اعتراض      |
|      | حدیث قلین کے مختلف جوابات اور ہر جواب پر مفصل رد             | ۱۸۲  | باب انه یصلی الصلوات بوضوء واحد                    |
| ۱۹۶  |  | ۱۸۳  | قال ابو یسٰی کی وضاحت                              |
|      |  | ۱۸۴  | باب فی وضوء الرجل والمرأة من اناء واحد             |



| صفحہ | فہرست مضامین                                       | صفحہ | فہرست مضامین                                     |
|------|--|------|--|
| ۲۰۹  | چرا ہے صحابی کی تسنیں                              |      | حضرت شیخ کی طرف سے جمہور کے جوابات کی بھر        |
| ۲۱۰  | وسم اعینہم پر اشکال اور اس کا جواب                 | ۱۹۷  | پور تائید  |
| ۲۱۰  | مسئلہ کی توجیہات                                   | ۱۹۸  | اصح قول کی تعیین                                 |
| ۲۱۱  | باب عاجاء فی الوضوء من الريح                       | ۱۹۷  | حدیث فقہین کے روادا علم ہیں                      |
| ۲۱۲  | حدیث باب میں حصر اضافی ہے                          | ۱۹۷  | قتال ہجر کی تعیین صحیح نہیں۔                     |
| ۲۱۳  | جو ریح قبل مرآۃ یا ذکر رجل سے نکلے اس کا حکم       | ۱۹۸  | باب کراہیۃ البول فی الماء الراكد                 |
|      | کیڑا اگر در سے خارج ہو تو ناقض وضو ہے نہ کہ قبل    | ۱۹۸  | ائمہ اربعہ کے مستدلات کا ذکر                     |
| ۲۱۳  | اور ذکر سے نکلنے والا کیڑا                         |      | حدیث باب سے حنفیہ کا استدلال اور دیگر ائمہ کے    |
| ۲۱۳  | نواقض وضو میں ائمہ کا اصولی اختلاف                 | ۱۹۹  | یہاں اس کی تشریح                                 |
| ۲۱۳  | باب الوضوء من النوم                                | ۱۹۹  | غسل اور وضو کے ذکر سے حنفی مذہب کی مزید تائید    |
| ۲۱۵  | نیند کے ناقض وضو ہونے کے متعلق ائمہ کے اقوال       |      | جمہور کی طرف سے حدیث باب کی تادل اور اس کا       |
| ۲۱۶  | حضور اکرم ﷺ کے جواب کی سوال کے ساتھ                | ۲۰۰  | جواب   |
| ۲۱۶  | مطابقت ہے؟   | ۲۰۰  | باب فی ماء البحر                                 |
| ۲۱۷  | صحابہ شیعہ سے ائمہ کو وضو نہیں کرتے تھے اس کا جواب | ۲۰۱  | خشاء سوال کیا تھا؟                               |
| ۲۱۷  | باب الوضوء معا غیرت النار                          |      | باب التشدید فی البول وما یعدہا فی کبیر           |
|      | انقضاضاً من الدھن، انقضاضاً من الحمیم              | ۲۰۲  | کی تشریح   |
| ۲۱۹  | کیا ابن عباسؓ حدیث سے معارضہ کر رہے ہیں            |      | استنزهوا من بولہ ما کول اللحم جانوروں کے         |
| ۲۲۰  | باب الوضوء من لحوم الابل                           | ۲۰۳  | پیشاب میں اختلاف اور جانبین کے دلائل             |
| ۲۲۱  | عن ذی القریۃ، ذوالقرۃ کون ہیں؟                     | ۲۰۴  | روئی منصور بن الحدیث پر کلام                     |
| ۲۲۱  | سند کی وضاحت                                       | ۲۰۴  | بولی بھی کے متعلق ائمہ کے متن قول                |
| ۲۲۱  | اونٹ کا گوشت کھانا ناقض وضو ہے یا نہیں             | ۲۰۵  | پیشاب بالا جماع ناپاک ہے                         |
| ۲۲۲  | باب الوضوء من مس الذکر                             | ۲۰۶  | باب عاجاء فی بول مایو کل لحمہ                    |
| ۲۲۳  | مردان اور عروہ بن الزبیر کے درمیان مناظرہ          | ۲۰۷  | ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب میں ائمہ کے متن قول |
| ۲۲۳  | مس ذکر کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ کے اقوال            | ۲۰۸  | امام ابو حنیفہ کے دلائل                          |
| ۲۲۳  | کیا عروہ کا بسرہ سے بلا واسطہ سماع ثابت ہے؟        | ۲۰۹  | حدیث عربین کے واقعہ سے مصنف کی غرض               |

| صفحہ | فہرست مضامین                                 | صفحہ | فہرست مضامین                                    |
|------|--|------|---|
| ۲۳۵  | وروی معمر هذا الحديث الخ                     | ۲۳۳  | حدیث کا مقتضی ہوتا اس کے انقطاع پر دال ہے       |
| ۲۳۶  | باب الوضوء بالنیذ                            | ۲۳۵  | حنفیہ کے دلائل، حدیث باب کی تصحیف               |
| ۲۳۸  | مصنف کی دلیل کا جواب                         | ۲۳۵  | امام بخاریؒ کے مردان سے حدیث نقل کرنے کی وجہ    |
| ۲۳۸  | حنفیہ کا استدلال جامع ترمذی کی روایت سے ہے   | ۲۳۵  | مرسل مردان کیوں قابل قبول نہیں                  |
| ۲۳۸  | مضمون کی دلیل اور اس کا جواب                 | ۲۳۶  | حدیث باب کے دیگر جوابات                         |
| ۲۳۹  | قال ابو یسٰی کی تشریح                        | ۲۳۶  | قائلین نقض پر اعتراض اور ان کے اقوال میں اضطراب |
| ۲۴۲  | باب فی کراهیۃ رد السلام غیر متوضی            | ۲۴۷  | وكانه لم یرو هذا الحديث صحیحاً                  |
| ۲۴۲  | ترجمہ الباب اور مانی الباب میں مطابقت        | ۲۴۷  | حدیث مذکور کی وضاحت                             |
| ۲۴۳  | سلام کا جواب واجب ہے اس کو موخر کیوں فرمایا  | ۲۴۸  | باب ترک الوضوء من القبلة                        |
| ۲۴۳  | جن عبادات کے لئے طہارت شرط نہیں ان میں پانی  | ۲۴۹  | مصنف کے مسمرۃ کے مسئلہ میں اپنے مذہب کے         |
| ۲۴۳  | کی موجودگی میں تیمم جائز ہے                  | ۲۴۹  | مطابق باب قائم نہ کرنے کی کیا وجہ ہے؟           |
| ۲۴۳  | مسئلہ ثانیہ                                  | ۲۵۰  | قوله من هی الا ان                               |
| ۲۴۳  | باب ماجاء فی سور الکلب                       | ۲۵۰  | مدنی اور مدنی کی وضاحت                          |
| ۲۴۳  | کتے کے استعمال شدہ برتن دھونے کا حکم         | ۲۵۱  | قوله حبیب بن ابی ثاریت                          |
| ۲۴۵  | حدیث باب کا جواب اور مختلف احادیث میں تطبیق  | ۲۵۱  | حبیب لم یسمع من عروۃ کی وضاحت                   |
| ۲۴۶  | باب ماجاء فی سور الہرة                       | ۲۵۲  | عروۃ سے عروۃ بن الزبیر مراد ہونے پر قرآن کثرت   |
| ۲۴۷  | قوله انما هی من الطوائف علیکم او الطوائف     | ۲۵۲  | طرق، متابعات۔                                   |
| ۲۴۷  | حدیث باب سے مسئلہ اصول اور ضابطے             | ۲۵۲  | لا نعرف لابیہم صماعاً عن عائشۃ کا جواب          |
| ۲۴۸  | حضرت کہوہ کے تعجب کا سبب                     | ۲۵۲  | ترمذی نے کونسا عروۃ مراد لیا ہے؟                |
| ۲۴۹  | باب المسح علی الخفین                         | ۲۵۳  | باب الوضوء من القی والرعاف                      |
| ۲۵۰  | هذا حدیث مفسر کی وضاحت                       | ۲۵۳  | ترجمہ الباب میں قے اور رعاف دو امور مذکور ہیں   |
| ۲۵۱  | لفظ اور جملہ میں نصب اور جر کی دو قرائتوں کے | ۲۵۳  | اور مانی الباب میں صرف قے کے ناقض ہونے کا       |
| ۲۵۱  | متعلق مشہور توجیہ اور اس پر رد               | ۲۵۳  | ذکر ہے  |
| ۲۵۲  | باب فی المسح اعلی الخف واسفله دونوں          | ۲۵۵  | حدیث باب سے وجہ استدلال                         |
| ۲۵۲  | محل مسح ہیں                                  | ۲۵۵  | وقد جود حسین المعلم الخ                         |

| صفحہ | فہرست مضامین                                      | صفحہ | فہرست مضامین   |
|------|---|------|--|
| ۲۷۲  | باب ماجاء ان تحت كل شعرة جنازة                    | ۲۵۵  | حدیث باب کا جواب                                     |
| ۲۷۲  | قوله شيخ ليس بذاك                                 | ۲۵۵  | اشکال ثانی   |
| ۲۷۳  | باب ماجاء اذا التقى الختانان الخ                  | ۲۵۶  | قال ابو عيسى کی تشریح                                |
| ۲۷۷  | اتما الماء من الماء في الاحتلام                   |      | ولانعلم احداً يذكر عن عروة عن مغيرة                  |
| ۲۷۸  | باب في من يستيقظ ويرى بللاً                       | ۲۵۷  | على ظاهرهما  |
| ۲۷۹  | عبد الله بن عمر عن عبيد الله الخ                  |      | قال محمد وكان مالك يشير بعبد الرحمن                  |
|      | سوا كراخنة والا جب کپڑوں پر تری دیکھے تو اس مسئلہ | ۲۵۷  | اس قول کی وضاحت میں دو مختلف آراء                    |
| ۲۷۹  | کے شرعی احکام                                     | ۲۵۸  | باب المسح على الجوربين والعينين                      |
|      | بعض علماء نے اس مسئلہ میں عورتوں کی تخصیص کی ہے   | ۲۵۹  | نظین کی موجودگی میں جوڑین پر مسح کی کیفیت کا بیان    |
| ۲۸۰  | اور اس پر رد                                      | ۲۵۹  | جوڑین (دوئی سوتی موزوں) پر مسح کرنے میں مذاہب مختلفہ |
| ۲۸۰  | باب ماجاء في المعنى والمعنى                       | ۲۶۱  | جوڑین متعلقین رقیقین پر مسح کرنا جائز ہے             |
| ۲۸۱  | عن علي قال سألت عن الخ                            | ۲۶۱  | حدیث باب کے معنی جمہور ائمہ مجتہدین کے نزدیک         |
| ۲۸۱  | روایات متفرقة میں تطبیق                           | ۲۶۱  | اشکال اور اس جواب                                    |
| ۲۸۱  | باب في المعنى يصيب الثوب                          | ۲۶۱  | باب المسح على الجوربين والعمامة                      |
| ۲۸۱  | وقال بعضهم لا يجوز الا الغسل                      | ۲۶۳  | حدیث کے دو جوابات                                    |
|      | مصنف کے ذکر کردہ ائمہ کے اقوال میں حضرت           | ۲۶۶  | وهو قول غير واحد الخ                                 |
| ۲۸۲  | کنگنوی کی تطبیق                                   | ۲۶۷  | قوله والخمار   |
| ۲۸۳  | باب في المعنى يصيب الثوب                          | ۲۶۷  | باب ماجاء في الغسل من الجنابة                        |
| ۲۸۳  | مفراء مردوں کے لئے خالص زرد چادر کا استعمال       | ۲۶۸  | ثم ذلك بيده الحائط والارض                            |
| ۲۸۳  | جائز نہیں   | ۲۶۹  | ولم يتوضأ اجزاه                                      |
| ۲۸۳  | وحدیث الاعمش اصح                                  | ۲۷۰  | باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل                   |
| ۲۸۳  | حدیث امش زیادہ صحیح ہے یا حدیث منصور؟             | ۲۷۰  | انما یکفیك   |
|      | کیا پاکی حاصل کرنے کے لئے منی کے علاوہ            |      | غسل فرض میں بالوں کے دھونے کے لئے عورتوں کا          |
| ۲۸۶  | تجاست نری وغیرہ میں فرک کافی ہوگا؟                | ۲۷۰  | استثنائی حکم   |
| ۲۸۸  | باب الجنب ينام قبل ان يغتسل                       | ۲۷۱  | مسئلہ کا خلاصہ                                       |

| صفحہ | فہرست مضامین                                   | صفحہ | فہرست مضامین  |
|------|--|------|---|
| ۳۰۳  | فہرست احناف کی وضاحت                           | ۲۸۸  | فہرست بغیر سونے کی دو قسمیں                         |
| ۳۰۳  | دلائل وجوہات                                   |      | ابو اسحاق کی حدیث پر معصوم کا کلام، ان کی توجیہ اور |
|      | باب ماجاء ان المستحاضہ تنوضا لكل               | ۲۸۹  | حضرت گنگوہی کی توجیہات                              |
| ۳۰۳  | صلاة   | ۲۹۱  | باب فی الوضوء للجنب                                 |
| ۳۰۳  | ترجمہ الباب اور حدیث مبارکہ میں مطابقت         | ۲۹۱  | ایمان احمدیٰ وهو جنب قال نعم اذا توضا               |
| ۳۰۳  | قال احمد واسحق فی المستحاضہ                    | ۲۹۲  | باب ماجاء فی مصافحة الجنب                           |
| ۳۰۳  | اس قول کا مقصد                                 | ۲۹۲  | المؤمن لا ینجس کی وضاحت                             |
|      | باب فی المستحاضہ انها تجتمع بین                | ۲۹۳  | حدیث مبارکہ سے متعلق چند مسائل                      |
| ۳۰۵  | الصلوتین بغسل واحد                             | ۲۹۳  | باب ماجاء فی المرأة ترى مثل ما يرى الرجل            |
| ۳۰۷  | فقد منعنی الصیام والصلوة اس جملہ کی وضاحت      | ۲۹۵  | ان الله لا یستحب من الحق                            |
|      | العت لک الکرم سف بیماری کا علاج کرنا سنت       | ۲۹۵  | ام سلمہ کے قول فضیلت النساء کی تشریح                |
| ۳۰۸  | ہے   | ۲۹۶  | باب الرجل یستلفی بالمرأة بعد الفسل                  |
| ۳۰۸  | سامرک بامورین                                  | ۲۹۷  | وبہ یقول سفیان الثوری                               |
| ۳۰۸  | لفظ سین پر اشکال، اس کا جواب                   | ۲۹۷  | باب التیمم للجنب اذا لم یجد الماء                   |
| ۳۰۸  | حضرت شیخ کا اہم اعتراض اور حضرت کی منفرد توجیہ | ۲۹۸  | الصعيد الطیب طهور المسلم                            |
| ۳۰۸  | لفظ سین کی تعبیر کے لئے حضرت شیخ کی توجیہ      | ۲۹۹  | فان ذلک خیر   |
| ۳۰۹  | ایہما فعلت اجزا عنک                            | ۲۹۹  | لفظ خیر پر اشکال اور اس کے جوابات                   |
| ۳۰۹  | لفظ علی کا مرجع                                |      | ویروئی عن ابن مسعود انه کان لا یرئ                  |
| ۳۰۹  | اشکال  | ۳۰۰  | التیمم للجنب الخ                                    |
| ۳۱۰  | تمن جوابات                                     | ۳۰۰  | ابن مسعود کے تیمم للجنب کے انکار کی وجوہات          |
| ۳۱۱  | اعتراضات وجوابات کا حاصل                       | ۳۰۰  | باب فی المستحاضہ                                    |
| ۳۱۱  | ہمارے اس دعوے پر دلائل ثلاثہ                   | ۳۰۰  | مستحاضہ کی تعریف و حکم                              |
|      | قال احمد واسحق فی المستحاضہ                    | ۳۰۱  | مستحاضہ کے متعلق چار ابواب اور ان کی الگ الگ غرض    |
| ۳۱۲  | اذا کانت تعرف حیضها بالقبال الدم وادبارہ       | ۳۰۲  | مستحاضہ سے ولی میں امرہ کا اختلاف                   |
| ۳۱۲  | اشکال، جوابات ثلاثہ                            | ۳۰۲  | مستحاضہ کے وضو سے متعلق امرہ اربعہ کے اقوال         |

| صفحہ | فہرست مضامین                                     | صفحہ | فہرست مضامین  |
|------|--|------|---|
| ۳۱۹  | القرآن   | ۳۱۳  | قولہ فتحیضی   |
| ۳۲۰  | اسماعیل بن عیاش کو صلح من بقیہ کہنے کی وجہ       | ۳۱۳  | فان ذلک یجزئک                                       |
| ۳۲۱  | باب ماجاء فی مباشرة الحائض                       | ۳۱۳  | فان قویت علی ان توخری الظہر                         |
| ۳۲۱  | اذا حضت یا مرنی ان اتزور                         | ۳۱۳  | امراول اور امرثانی کی تعیین                         |
| ۳۲۱  | لفظ "اتزور" کے تلفظ میں کلام                     | ۳۱۳  | ستہ ایام اور سبہ ایام سے مراد تفصیص نہیں بلکہ معتدل |
| ۳۲۲  | اشکال و جوابات                                   | ۳۱۳  | مزاج کی طرف اشارہ ہے۔                               |
| ۳۲۲  | معنی میں کلام                                    | ۳۱۳  | ستہ اور سبہ ایام: لفظ "او" میں اقوال مختلفہ         |
| ۳۲۲  | آپ ﷺ کا ہر فعل امتی کے لئے تشریحی حکم نہیں رکھتا | ۳۱۳  | قال الشافعی اذا استمر بها الدم فی اول رات           |
| ۳۲۲  | مسئلہ متعلقہ میں اقوال مذہب ابی حنیفہ کی وضاحت   | ۳۱۳  | شافعیہ کے مذہب پر اشکالات                           |
| ۳۲۳  | باب ماجاء فی مواکلة النجب والحائض                | ۳۱۳  | مدت حیض کے متعلق امر کا اختلاف                      |
| ۳۲۳  | سوال کا منشا                                     | ۳۱۵  | حنفیہ ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں                     |
| ۳۲۳  | باب الحائض تتناول الشی من المسجد                 |      | باب فی المستحاضة انها تغسل عند کل                   |
| ۳۲۳  | ان حیضک لیست فی یدک                              | ۳۱۵  | صلاة  |
| ۳۲۳  | فتاویٰ سوال و جواب                               | ۳۱۶  | خارج من السبلین ومن غیر السبلین دونوں ناقض ہیں      |
| ۳۲۳  | نہم عاکشی تزویداور مسئلہ کی وضاحت                | ۳۱۶  | ایک وہم اور اس کا جواب                              |
| ۳۲۵  | حائضہ کا پورا جسم مسجد میں داخل کرنا منع ہے      |      | خارج من غیر السبلین کو علماء احناف دم استحاضہ پر    |
| ۳۲۵  | اشکالات اور جوابات کے جوابات                     | ۳۱۷  | قیاس کرتے ہیں                                       |
| ۳۲۶  | من المسجد کا متعلق کیا ہے                        | ۳۱۷  | خارج من غیر السبلین کے نجس ہونے میں کثرت کی شرط ہے  |
| ۳۲۶  | قاضی عیاض پر رد                                  | ۳۱۷  | باب فی الحائض انها لا تقضى الصلوة                   |
| ۳۲۷  | حضرت گنگوہی کی توجیہ کی مؤیدات                   |      | حائضہ پر نماز کی قضاء واجب نہ ہونے پر امت کا        |
| ۳۲۷  | باب فی کراهية اتیان الحائض                       | ۳۱۷  | اجماع ہے  |
| ۳۲۸  | نفس اتیان الکا بن موجب کفر نہیں ہوتا             | ۳۱۸  | حائضہ سے نماز کی قضا معاف ہے                        |
| ۳۲۸  | حدیث مبارکہ کی تاویلات                           | ۳۱۸  | روزہ کی قضا معاف نہیں۔ اس کی حالتیں                 |
| ۳۲۹  | حضرت گنگوہی کی انوکھی تقریر                      | ۳۱۸  | حضرت قطب الاقطاب کے کلام کا خلاصہ                   |
| ۳۲۹  | کفر و شرک کلی مشکوک ہیں                          |      | باب النجب والحائض انهما لا یقران                    |

| صفحہ | فہرست مضامین                                 | صفحہ | فہرست مضامین                             |
|------|--|------|--|
| ۳۳۱  | والا حکم                                     | ۳۳۰  | باب ماجاء فی الکفارة فی ذلک              |
| ۳۳۱  | حدیث ستائے کی وجہ                            | ۳۳۱  | اذا کان دما احمر لدینار                  |
|      | وقال بعض اهل العلم لا بأس ان یصلی وہ         | ۳۳۱  | نصف دینار اور ایک دینار صدقہ میں وجہ فرق |
|      | غائط او بول مالم یشغلہ ذالک عن               | ۳۳۱  | صدقہ کے حکم کی حکمت                      |
| ۳۳۱  | الصلوة ممانعت کے بارے میں مختلف تعلیمیں      | ۳۳۱  | کفارہ کے وجوب میں اختلاف                 |
| ۳۳۲  | باب ماجاء فی الوضوء من الموطی                | ۳۳۱  | مذہب                                     |
| ۳۳۳  | حدیث پاک سے مستحب مسئلہ                      | ۳۳۱  | وجوب کفارہ میں دوسرا اختلاف              |
| ۳۳۳  | اشکال و جواب                                 | ۳۳۲  | تطبیق بین الاقوال المختلفہ               |
| ۳۳۳  | باب ماجاء فی التیمم                          | ۳۳۲  | باب فی غسل دم الحیض                      |
| ۳۳۵  | تیمم میں کتنی ضربیں لگائی جائیں              | ۳۳۳  | اس باب سے ایک شبہ کا ازالہ لایا گیا      |
| ۳۳۶  | حدیثنا بحیثی بن موسیٰ سے مصنف کی غرض         | ۳۳۳  | اشکال، جوابات                            |
| ۳۳۶  | قوله انما هو الوجه والكفین                   | ۳۳۳  | حدیث مبارکہ کی دوسری تفسیر               |
| ۳۳۶  | حدیث غمار کا جواب                            |      | ولسم یوجب بعض اهل العلم علیہ             |
| ۳۳۷  | ابن عباس کے قیاس کا جواب                     | ۳۳۳  | الاعادة کا مطلب                          |
| ۳۳۷  | ایک اشکال اور اس کا جواب                     | ۳۳۵  | امام ترمذی کے نقل کردہ مذہب کی وضاحت     |
| ۳۳۷  | باب بغیر ترجمہ                               | ۳۳۶  | باب ماجاء فی کم تمکث النفساء             |
| ۳۳۸  | لا یقر فی المصحف الا وهو طاهر                | ۳۳۷  | کانت النفساء تجلس اربعین یوماً           |
| ۳۳۸  | باب ماجاء فی البول یصب الارض                 |      | باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائه        |
| ۳۳۹  | ولا یرحم معنا احداً امرائی کی دعا            | ۳۳۸  | بغسل واحد                                |
| ۳۵۰  | اھریقوا علیہ سجال من ماء: طریقہ تعلیم        | ۳۳۸  | حدیث باب پر مشہور اشکال اور اس کے جوابات |
| ۳۵۰  | ایک مشہور توجیہ                              | ۳۳۹  | باب ماجاء اذا اراد ان یعود توحناً        |
| ۳۵۰  | العابثم میسرین آسانی کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ | ۳۳۹  | عرونی الجماع کی دوسورتیں                 |
|      |  |      | باب ماجاء اذا اقيمت الصلوة ووجد          |
|      |  |      | احدکم الخلاء فلیبدأ بالخلاء              |
|      |  |      | فاخذ بید رجل: حدیث باب سے ثابت ہونے      |

لاکھ سوار (اعتدار) و  
وہابی جنگجو

عزیز شکر الٰہی قدوس منیر لکھ کر لکھنا

محمد زکریا سلمہ، علما و فضیلت

الاستاذ الشيخ محمد بن عبد الله

بسم الله الرحمن الرحيم

۱۰۰ باغ و خرم و بهر ماست بهت بگفت

فہرست کتابی فی اسیرت آریطہ

پڑھنا بخیر و سیرت و سرفراز

- 1000

ہمست و والد آج کی یہ محنت قابلِ حاد

ہے باعثِ مسرت پر بارگاہِ اللہ غنی شوخ

۱۰ حکم۔ اللہ کو سب اللہ کا کہنے والی ہے

انما از بهر آنکه صحیح کی باشد از اسباب انما از

سہارا و رانی کے برابر ہم نمونہ آئیے

4766-136-26

- 26,26, N 81, W

نصفه شکر و نصفه نمک

محرم الحرام الحرام الحرام

تذریعہ ۱۲۱

کتابخانه خیریتبرکات حاجت پور

من المجلدات والعدد الثاني

ملج کر اسی کے۔ ایک جگہ ترجمہ آئیے کہ حج کمال

۱۱۷  
اس کا ایک بقیہ راولپنڈی کے زیادہ تر قفس

”جس“ یہ خالق ہے جس نے اظہار کر دیا ہے

اس کی غلطیوں پر اور اس کے سچے راہی

بعض مفرد بنامہ کے گاہک

اسطیخ، پند اجنبی اور انصاف حسن

نقص قرآن کے نسخہ کیا گیارہ " ہرگز

بسمی نص قرآن کریم مستسیر قرآن ہونا چاہیے

صحيح اور قابل اعتماد ثابت افسانہ کیا جا۔

۱۲۵۱  
عالمی میں اس نسخے سے زیادہ بظاہر درست

انہی کے لئے کہ وہ ان کے لئے ہیں کہ ان کے لئے ہیں

والدہ کے ساتھ بے غور فرائض۔

(تتمتع به) ۲۱۴ و انچه بعد از آن

سفرہ کے خیال میں یہاں جہت کی مراد جہت الحقیقہ

نہایت فکر یہ سوال اور جواب اس جو اس سیدنی کو

امیر کے حسن (بھری) شہنشاہی کے لئے راولپنڈی

0027-0000/00/0000-0000\$05.00/0

## تقریظ

## از قلم: حضرت مولانا محمد عاقل صاحب

صدر المدرسین مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

عزیز گرامی قدر و منزلت مولانا محمد زکریا مسلمہ و عافہ و مد فیضہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ  
 بندہ بھرا اللہ بخیریت ہے۔ اس روز فون پر بات بہت غلط میں ہوئی تھی اسی وقت آپ کا خط پڑھا تھا، غور کا موقع اس وقت تک  
 نہیں ملا تھا، ماشاء اللہ آپ کی یہ محنت قابل داد ہے باعث مسرت ہے بارک اللہ فی خوفکم و علمکم  
 ”الکوکب الدری“ کی ترجمانی آپ نے انداز ہوا کہ صحیح کی ہے اس کا انداز ان اوراق سے ہوا جو نمونہ آپ نے یہاں بھیجے، یہ  
 کافی محنت کا کام آپ نے کیا ہے، اس کی تکمیل ہو جانی چاہئے۔

لفظی ترجمہ کے بجائے با محاورہ ترجمہ بہتر رہے گا، باقی جتنا کام ہو چکا اس کو تو اسی طرح رہنے دیجئے، اس میں تفسیر و تہدیل کی  
 حاجت نہیں۔ کتاب الطہارۃ و الصلوٰۃ تک کام ہوا اس کو طبع کر دیجئے۔

ایک جگہ ترجمہ آپ نے اس طرح کیا ہے ”اسما عیل بقیہ راویوں سے زیادہ ثقہ ہیں“ یہ غالباً جس سے آپ نے املاء کرایا ہے اس  
 کی غلطی ہے، راویوں کے بجائے راوی بھینڈ مفرد ہونا چاہئے کما ہو ظاہر۔

اسی طرح ”لہذا جنسی اور حاکمہ کو جس نہیں قرآن سے منع کیا گیا ہے“ اس جگہ بھی ”نہیں قرآن“ کے بجائے ”میں قرآن“  
 ہونا چاہئے صحیح اور مقابلہ کا بہت اہتمام کیا جائے۔

حاشیہ میں الشیخ سے مراد بظاہر حضرت اقدس گنگوہی ہیں اس لئے کہ یہ افادات تو انہی کے ہیں۔ مولانا یحییٰ صاحب کو ہمارے  
 حضرت والد کے لفظ سے تعبیر فرماتے ہیں۔

(تعبیر) صفحہ ۱۲۱ و احتیج بہلہ الحدیث

بندہ کے خیال میں یہاں حدیث سے مراد حدیث الحقیقہ نہیں ہے بلکہ یہ سوال و جواب ہے جو ان سیرین کے امر سے حسن  
 بصری سے کیا گیا، اس لئے کہ اول تو یہ حدیث بخاری میں اسی سند سے نہیں ہے اور ترمذی میں اگرچہ اسی سند سے ہے لیکن وہاں سماع  
 کی تصریح نہیں بلکہ عن الحسن عن مسمرۃ الخ ہے۔ فقط والسلام والد صاحب کی خدمت میں بھی سلام سنون!

محمد عاقل مکہ مکرمہ

۲۱ ذی الحجہ ۱۴۲۳ھ



## بر مزار قطب الاقطاب

خاتم المحدثین، شیخ الاسلام والمسلمین سند الاصفیاء الکاملین، مجدد العصر حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ  
(م۔ ۹ جمادی الثانی ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء) کے حضور میں نذرانہ نقیس

|                          |                        |
|--------------------------|------------------------|
| ہے یہ کس کی خواہگاہ      | یہ نقیس کس کا مزار ہے  |
| کہ نفس نفس کو جو ہے سکوں | تو نظر نظر کو قرار ہے  |
| یہاں اک نگار ہے خیمہ زن  | یہ حریم حسن نگار ہے    |
| یہاں مجھ جلوہ سردی       | وہ ہزار رکب بہار ہے    |
| یہ فرود گاہ رشید ہے      | یہ مقام فرد فرید ہے    |
| یہ مکان خلد نشان ہے      | یہ مکین عرش وقار ہے    |
| جو ابو حنیفہ وقت (۱) تھا | جو کبھی بخاری عصر تھا  |
| جو جنید و شبلی دہر تھا   | یہ اسی کی خاک مزار ہے  |
| یہ مزار بقعہ نور ہے      | یہ جہاں، عشق کا طور ہے |
| یہاں آفتاب جمال ہے       | یہ تجلیوں کا دیار ہے   |
| یہاں قدسیوں کا نزول ہے   | یہ دلیل حسن قبول ہے    |
| یہاں سورہا ہے وہ نازنین  | جو نبی کا عاشق زار ہے  |
| جو کلام دوست کا نور ہے   | تو حدیث یا ر کا فیض ہے |
| اسی فیض سے اسی نور سے    | یہ مزار فقہ زار ہے     |
| یہ جنوں کا تحمل شوق ہے   | یہ نظر کی منزل شوق ہے  |
| مرا عشق حاصل شوق ہے      | مرا عشق اس پہ ثارہ ہے  |

(۱) ابو حنیفہ وقت: حضرت مولانا محمد قاسم انارکوی قدس سرہ نے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کو فقہ میں مقام بلندی بنا پر "ابو حنیفہ عصر" کا لقب دیا تھا، وہ اپنے

وہ کہ تھا مجلہ شامی (۱)  
 اسی صف شکن کی یہ گھات ہے  
 کوئی دیدہ ور ہو تو دیکھ لے  
 یہ جو ککشاں کی سی گرد ہے  
 کبھی جام پینے پہ آگئے  
 یہ جو آج تک نہیں ہوش ہے  
 یہ عنایتیں، یہ نوازشیں  
 مری آنکھ محو جمال ہے  
 میں نگاہ شوق کا کیا کروں  
 ابھی حشر میں بڑی دیر ہے  
 کوئی نکتہ چیں ہو، ہوا کرے  
 ذرا کر کے دیکھ مشاہدہ  
 کسی خشک طبع سے کیا غرض  
 مری اہل دل سے ہے دوستی  
 یہی میرا ناز و نیاز ہے  
 اسی سلسلے کا خرید ہوں  
 میں فدائے عشق رسول ہوں  
 مرا دل خدا کے حضور میں

صفیں جس نے اٹیں فرنگ کی  
 اسی شیر کا یہ کچھار ہے  
 بڑے معرکے کا یہ مرد ہے  
 اسی گرد میں وہ سوار ہے  
 تو سمندروں کا چڑھا گئے  
 مئے عشق ہی کا خار ہے  
 ابھی آپ مجھ سے نہ پوچھئے  
 مرے سامنے رخ یار ہے  
 دلِ ناصبور سے کیا کہوں  
 ابھی دور روز شمار ہے  
 مگر اے نگاہ کمال ہیں  
 یہاں نور ہے، وہاں تار ہے  
 کسی تنگ ظرف سے کام کیا  
 مجھے اہل درد سے پیار ہے  
 کہ اسیر زلف رشید ہوں  
 مرا اس پہ دار و مدار ہے  
 میں نبی کے پاؤں کی دھول ہوں  
 بہ نیاز سجدہ گزار ہے

(۱) شامی: آپ ۱۸۵۷ء کے جہاد میں خانقاہ قادری سے مردانہ وار نکل کر انگریزوں کے خلاف صف آراء ہو گئے اور اپنے مرشد حضرت حاجی امداد اللہ رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے رفقاء کے ساتھ قصبہ شامی کے معرکہ جہاد میں شامل ہو کر خوب داد و شجاعت دی۔ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند نور الدین مرقدہ (پچاس شامی شخصیات بحوالہ تاریخ دارالعلوم دیوبند)

از قلم: قطب الاقطاب برکتہ احقر حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد ذکریا کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

## مقدمة ”الکوکب الدری“

الکوکب الدری کے بعض نسخوں کے شروع میں حضرت محی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قلم سے عربی میں یہ مقدمہ ملا،

الاداء ناظرین کے لئے عاجز نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔ محمد زکریا لدنی

حمد وصلوة کے بعد..... اللہ رب العزت کا اس امت محمدیہ کے اوپر بے شمار احسانات میں سے ایک بڑا احسان یہ ہے کہ اللہ پاک اس میں مجددین مبعوث فرماتے ہیں، انہی مجددین میں سے ایک حضرت قطب الاقطاب عارف باللہ شمس العلماء مولانا ابومسعود رشید احمد الانصاری الایوبی الکنگوهی الحنفی الجشتی النقشبندی القادری السهروردی قدس اللہ سرہ العزیز..... ہیں جو کہ صاحب فضل و کمال علماء کے سردار، امام الامم، ابو صیغہ زمان، فیلی دوران، امیر المؤمنین فی الحدیث، حجتہ اللہ علی العالمین ہیں۔ حضرت والا کی انوکھی اور بے مثال شخصیت کے سبب انسانی جان اور مردہ روح زندہ ہو جاتی ہے اور آپ کی پاکیزہ ہمت کے سبب دل روشن ہو جاتے ہیں اور انسانیت اخلاق و صفات کے بلند و بالا مقامات طے کر لیتی ہے، حضرت والا نے مشرق و مغرب کو معارف الہی کی آگ اور یقین کے سوز و گداز سے بھر دیا۔ اور تعلیمات نبوی اور تصوف و احسان کی صفات سے زمین کے کوئے کوئے کو روشن فرمایا، حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے ابتدا ہی سے علوم دینیہ کے اندر مہارت حاصل کرنے کی سعی فرمائی اور تحصیل علم کے لئے دور دراز علاقوں کا سفر فرمایا اپنے زمانہ کے اکابر مشائخ کے حلقہ درس میں حاضری دی اور علوم دینیہ میں باریک بینی اور تفقہ حاصل کیا، علوم کے سمندر میں غوطہ خوری فرمائی اور اپنے زمانہ کے با کمال اساتذہ کے پاس فنون کی بڑی کتابیں پڑھیں۔

حضرت والا مسلسل اسی طرح علوم و فنون میں مہارت حاصل کرتے رہے یہاں تک کہ علوم کی اوج ثریا تک جا پہنچے خاص کر علم حدیث علی صاحبہا الف الف صلوٰۃ و تحیہ میں حضرت والا کو کی ثانی نہ تھا، اس علم حدیث کے میدان کو مارنے والے آپ ہی تھے، ہندوستان چین، خراسان اور بہت سے دور دراز علاقوں سے طالبین علوم نبوت حضرت والا کے سمندر سے نیراب ہو کر لوٹتے تھے ہر ایک نے اپنے اپنے ظرف کے مطابق تھوڑا یا زیادہ اس سمندر سے سیرابی حاصل کی اور ہر ایک اپنی زبان سے برملا اقرار کرتا رہا کہ آپ ہی یکمائے زمانہ ہیں، اور حقیقت حال بھی اس سے کچھ مختلف نہ تھی کیونکہ حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ میں قوت اجتہاد یہ اور علم حدیث کو حفظ کرنے کی صلاحیت، مسائل فقہیہ کے استنباط کا ملکہ اور احادیث مختلفہ میں تطبیق دینے کا عمدہ انداز، مضامین مختلفہ میں اتحاد اور ارتباط پیدا کرنے کی خوبی، عدالت اور ثقاہت کا اعلیٰ درجہ، علوم عقلیہ اور نقلیہ میں کمال مہارت اور تبحر، فقہ اور اصول فقہ میں انتہائی درجہ کا کمال، وسائل اور مقاصد کو جمع کرنا، معارف الہیہ کے پہاڑوں تک رسائی، اللہ پاک کی دائمی حضوری کا اعلیٰ درجہ، اور شریعت پر کمال استقامت کے ساتھ ثابت قدمی، یہ تمام صفات حضرت والا میں موجود تھیں جو حضرت والا کے زمانہ میں کسی ایک شخص میں انفرادی یا اجتماعی طور پر نہیں پائی جاتی تھیں۔

ولیس علی اللہ بحسبتمکر..... ان یجمع العالم فی واحد  
اللہ جل شانہ پر یہ بات کوئی مشکل نہیں کہ دنیا جہاں کی خوبیاں ایک شخص میں جمع فرمادیں۔

اور یہ اللہ پاک کا فضل ہے کہ وہ جس کو چاہتے ہیں عطا فرماتے ہیں۔

اور اس حقیقت کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے حضرت گنگوئی قدس سرہ پر اپنا یہ فضل خاص فرما رکھا تھا کہ حضرت والا کو تمام رسولوں کے سزا دار علیہ الف الف صلوة و سلام کے ساتھ ایک طاقت ور روحانی رشتہ اور تعلق عطا فرمایا تھا اور فی الرسول کا خاص مقام آپ کو حاصل تھا یہاں تک کہ علوم اور معارف جناب رسول اللہ ﷺ کے مشکوٰۃ نبوت سے صادر ہو کر حضرت گنگوئی کے قلب اطہر پر منعکس ہوتے تھے، پس جب حضرت گنگوئی قرآنی آیات اور احادیث نبوی کے سمندر میں غوطہ زن ہوتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ گویا کہ یہ کلمات اور جملے جناب رسول اللہ کی ذات بابرکات سے صادر ہو رہے ہیں، اسی وجہ سے آپ کے علم حدیث کے درس میں لوگ بہت شوق و محبت سے شرکت کرتے لہذا طالبان علم ان مجالس میں اس بات کے مشتاق رہتے کہ حضرت والا احادیث پر فن حدیث اور فقہی مسائل پر خوب اچھی طرح کلام فرمائیں یہی وجہ ہے کہ عام طلبہ کے برعکس حضرت والا کے درس حدیث میں حلقہ بگوش طلبہ میں سنت پر عمل کرنے کے جذبات پائے جاتے۔

حضرت گنگوئی..... متاخرین محدثین کی عادت کے برخلاف کہ وہ روایات حدیث کا سر و کراویا کرتے تھے..... حضرت والا نے اس درس حدیث کے طرز کے برعکس ایک انوکھا اسلوب اختیار فرمایا کہ آپ متون حدیث کے پڑھانے کے بعد ایسی احادیث جو بظاہر ایک دوسرے کے مخالف نظر آتی ہیں، آپ ان احادیث میں تطبیق دیتے تھے اور احادیث کے معنی اور اس کے مسائل کی طرف حضرت والا کی توجہ خاص ہوا کرتی تھی، جن کو اللہ پاک نے بصیرت اور قلب سلیم سے نوازا تھا وہ مشاہدہ کرتے تھے کہ درس حدیث کے دوران انوار اور معنوی برکات اور سکون قلبی آپ کے مریدین اور شاگردوں کے دلوں میں اتر رہا ہے۔

شروع میں حضرت والا علم حدیث کے علاوہ فقہ اصول فقہ، تفسیر وغیرہ کی تدریس بھی فرماتے تھے، پھر آخر عمر میں حضرت صرف علم حدیث کی تدریس فرماتے اور آپ شوال کے شروع سے شعبان کے آخر تک تنہا صحابہ ستر پڑھاتے اور اس طریقہ پر تقریباً بیس برس تک آپ صحابہ ستر کا درس دیتے رہے اور اس مدت میں آٹھ سو سے زیادہ طالبان علم حدیث نے آپ سے دستار فضیلت حاصل کی۔

آزمائشوں اور مصیبتوں کے ہجوم کے سبب آپ کو اس مبارک مشغلہ سے رُکنا پڑا، جیسا کہ اللہ رب العزت کی عادت مبارکہ ہے کہ وہ اپنے نیک بندوں کو آزمایا کرتے ہیں کیونکہ سب سے زیادہ آزمائشیں حضرات انبیاء پر آتی ہیں اور پھر جو ان سے قریب تر ہوں ان پر آتی ہیں، دوسری طرف دنیا جہاں کے کونوں کونوں سے آپ کی طرف فتاوٰی کی بھرمار ہونے لگی اور معرفت روحانی کے پیاسوں نے آپ کے دربار پر ہجوم اور رش لگا دیا ان وجوہات کی وجہ سے حضرت والا کا جو مبارک مشغلہ شروع جوانی سے چلا آ رہا تھا وہ سلسلہ بند ہو گیا۔ اور حضرت گنگوئی نے یہ خیال فرمایا کہ فتاوٰی کے جوابات اور سالکین کی رہنمائی زیادہ اہم ہے۔

میرے والد محترم مولانا محمد یحییٰ کاندھلوی درس نظامی کی تمام کتابوں سے فارغ ہو چکے تھے اور والد ماجد نے چونکہ فنون کی ساری کتابیں دہلی کے مشہور مدرسہ حسین بخش میں پڑھی تھیں، ان کا خیال تھا کہ اگر علم حدیث علوم عقلیہ، تعلیمی میں ماہر تبحر عالم سے نہ

پڑھی جائیں تو آدمی ائمہ مجتہدین کے ساتھ بدگمانی کا شکار ہو جاتا ہے اور بالآخر تقلید کو چھوڑ دیتا ہے حالانکہ یہی ائمہ ہدایت کے آفتاب اور اندھیروں کے چراغ ہیں، چنانچہ متعدد بار یہ تجربہ ہوا ہے کہ ہمارے زمانے کے لوگ متحدہ میں ائمہ اور ہدایت کے مناروں پر لعن طعن کرتے ہیں اور اسلاف سے دشمنی اور بغض رکھتے ہیں۔

ان وجوہات کی وجہ سے حضرت والد محترم کا خیال تھا کہ علم حدیث ایسے علماء سے نہ پڑھی جائے۔ چونکہ والد محترم دہلی کے مشہور مدرسہ حسین بخش میں فنون کی تمام کتابیں پڑھ چکے تھے جب سال کا اختتام قریب ہوا تو مدرسہ کے اراکین نے حسب عادت ان طلبہ کے ناموں کا اعلان کیا جن کو سید فراغ اور دستار بندی کی جانی تھی کہ یہ طلبہ اس سال کتب حدیث کا امتحان دے کر فارغ ہو جائیں گے، ان میں میرے والد مرحوم کا نام نامی کا بھی اعلان کیا گیا کہ وہ بھی صحیح بخاری کے امتحان میں شریک ہوں گے۔

والد محترم کا پہلے ہی یہ خیال تھا کہ میں نے یہاں علم حدیث نہیں پڑھنا، اس لئے اس مدرسہ اور کسی بھی مدرسہ میں کسی ایک گھنٹے یا ایک سطر پڑھنے کے لئے بھی والد صاحب نے سبق میں شرکت نہیں کی بلکہ اراکین مدرسہ پر سخت نکیر کی کہ میرا نام کیوں شامل کیا گیا۔

لیکن اہل مدرسہ والد محترم کی ذکاوت اور ان کے حافظے کو خوب جانتے تھے اور ان کو یہ معلوم تھا کہ اگر والد صاحب امتحان میں شرکت فرمائیں گے تو وہ اپنے معاصرین پر بازی لے جائیں گے اس طرح آپ مدرسہ کی شہرت کا سبب بنیں گے اس لئے اہل مدرسہ نے آپ پر اصرار کیا اور کہا کہ ابھی امتحان میں پانچ مہینوں سے زیادہ کا عرصہ ہے اس میں آپ صحیح بخاری بلکہ صحاح ستہ بھی پڑھ سکتے ہیں لیکن والد محترم نے اس سے بھی انکار کر دیا، تو اراکین مدرسہ نے میرے دادا حافظ محمد اسماعیلؒ کے سامنے انتہائی اصرار کے ساتھ یہ مطالبہ پیش کیا کہ آپ اپنے بیٹے کو اس امتحان میں شریک فرمائیں تو دادا جان نے اس مطالبہ کو قبول فرمایا اور اپنے صاحبزادے کو امتحان میں شرکت کا حکم فرمایا، اب ابا جان کے پاس اس حکم کو مانے بغیر کوئی چارہ نہ تھا لہذا ابا جان نے یہ ارادہ کیا کہ مدرسہ کے اساتذہ میں سے کسی ایک کے سامنے حدیث پڑھے بغیر صرف کتب حدیث کا مطالعہ کر کے امتحان میں شرکت کروں گا چنانچہ آپ نے اپنے آپ کو صحیح بخاری اور اس کے حواشی اور اس کی شروع کے مطالعہ کے لئے فارغ فرمایا اور مسجد سلطان نظام الدین کے ایک حجرہ میں گوشہ نشینی اختیار کی اس حجرہ کا ایک دروازہ مسجد میں کھلتا تھا اور دوسرا دروازہ محراب کی طرف کھلتا تھا والد محترم اس مسجد والے دروازہ کو ہمیشہ بند رکھتے تھے اور صرف نمازوں کے وقت تکبیر تحریر کے وقت کھول کر باجماعت نماز ادا فرماتے اور پھر اس دروازہ کو بند کر دیتے، اور سنت موکدہ، نوافل وغیرہ حجرہ ہی میں ادا فرماتے۔ اور دوسرا دروازہ دادا مرحوم کے شاگردوں کے لئے کھلا رہتا وہ شاگرد دکھانا لانے اور دیگر ضروریات کے لئے مقرر تھے، پس ایک مقرر جگہ پر کھانا رکھ دیتے، اس طرح ایک عرصہ گزر گیا اور اہل محلہ کو والد صاحب کے اس مسجد میں موجودگی کی اطلاع اور کوئی خبر نہ تھی۔

اس زمانہ میں کاندھلہ سے والد محترم کے لئے نکاح میں شرکت کے لئے ٹیلی گراف آیا تو اہل محلہ نے اس کا یہ جواب لکھا کہ وہ ایک بڑے عرصہ سے یہاں موجود نہیں ہیں۔

والد محترم نے صحیح بخاری اور اس کے حواشی، شروحات کے ساتھ، سیرت ابن ہشام، طحاوی کی شرح معانی الآثار، ہدایہ اور فتح القدیر وغیرہ کا انتہائی باریک بینی اور گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا اور امتحان کے آنے سے قبل وہ ان کتب سے فارغ ہو چکے تھے اور ان

کتب کے مضامین اپنے سینے میں اتار چکے تھے، چنانچہ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مظاہر علوم کے صدر المدد رسین مولانا غلیل احمد سہارنپوری نے جب آپ کا امتحان لیا اور آپ کے جوابات پڑھ کر انتہائی مسرت کا اظہار فرمایا اور فرمایا کہ ہمارے زمانہ کے بہت سے علماء اور مدد رسین اس طرح جوابات نہیں لکھ سکتے اور لوگوں میں ان کی بہت تعریف فرمائی اور پھر امیر المومنین فی الحدیث حضرت قطب گنگوہی قدس سرہ کی خدمت میں والد مرحوم کو پیش کیا اور علوم دینیہ میں ان کی انتہائی قابلیت اور ان کی ذکاوت اور دیگر اوصاف کو ذکر کر کے حضرت گنگوہی پر اصرار کیا کہ خاص مولانا محمد یحییٰ صاحب کے لئے دورہ حدیث شروع فرمادیں۔ اور حضرت کی خدمت میں مسلسل مولانا یحییٰ صاحب کی تعریف کر کے ان کے لئے سفارش کرتے رہے یہاں تک کہ حضرت القطب گنگوہی دورہ حدیث پڑھانے پر راضی ہو گئے۔

چنانچہ حضرت نے انتہائی اطمینان اور کمال تحقیق کے ساتھ دورہ حدیث شروع فرمایا کہ اگر حضرت القطب الارشاد کی آنکھوں میں موتیانہ اترتا تو یہ دورہ حدیث چار یا پانچ سالوں میں جا کر ختم ہوتا لیکن اس نزول آب کی شکایت کے سبب دو سال کے اندر یہ دورہ حدیث ختم کرنا پڑا، والد مرحوم ایک بڑے عرصہ سے ایسے ہی عالم ربانی کی تلاش میں تھے چنانچہ انہوں نے اپنی کمرہت کس کر اپنی ساری توانائی اس میں خرچ کی چنانچہ وہ فرماتے تھے کہ حضرت گنگوہی کے سامنے صحاح ستہ اور دورہ کی کتابوں میں کوئی روایت ایسی نہیں تھی جو مجھ سے قرأت یا سماعت سے رہ گئی ہو۔

والد صاحب حضرت قطب الاقطاب کے سبق سے فارغ ہونے کے بعد آپ کے تمام افادات لکھ لیا کرتے تھے، یہی وہ مجموعہ ہے جو اہل علم کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے اس کو والد محترم نے مرتب فرمایا تھا کہ تمام اہل علم اور اصحاب کمال اس سے فائدہ اٹھائیں۔

والد محترم کو اس تقریر لکھنے کا اتنا اہتمام تھا کہ وہ فرماتے تھے میں درس کے سننے کے بعد کسی بھی کام میں مشغول نہ ہوتا جب تک اس درس کو لکھ نہ لیتا، پھر میرے شریک درس ساتھیوں میں سے جو مطالبہ کرتا تو میں ان کو یہ اپنی لکھی ہوئی تقریر دے دیتا، وہ اس کی مدد سے ہندی زبان میں اپنی اپنی تقریریں لکھ لیتے۔

اگرچہ یہ بہت چوڑی تقریر درس نہیں ہے لیکن سمجھ دار اور باریک بین علماء سمجھتے ہیں کہ یہ ایک ٹھانصیں مارتا ہوا سند ہے جس کو ایک چھوٹے برتن میں جمع کیا گیا ہے چنانچہ بہت سی ایسی اہم مباحث اور علمی نکات اور بڑے اہم فوائد اس تقریر میں آپ کو ملیں گے جس سے شروحات اور حواشی خالی ہیں اسی وجہ سے ہمارے زمانہ کے بہت سے علماء نے اس تقریر ترمذی کو نقل کر کے اپنے پاس رکھا اور حدیث پاک کے سبق پڑھاتے وقت اس سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔

ایک بڑے عرصہ سے میری بھی بڑی خواہش تھی کہ یہ درسی تقاریر طبع ہو جائیں اور ضائع ہونے سے محفوظ رہیں اور اس سے تمام اہل علم نفع اٹھائی پھر بعض اکابر کی طرف سے اس پر اصرار بھی رہا لیکن مجھے یہ بات مانع رہی کہ ان افادات کے جمع کرنے والے یعنی والد محترم اگرچہ علمی سمجھ بوجھ، عمدہ تحریر کا انداز اور علم ادب میں انتہائی مہارت رکھتے تھے لیکن ان تقاریر کا درجہ صرف مسودہ ہی کا رہا والد محترم کو اس کی تمیز اور نظر ثانی کا موقع نہیں ملا اس لئے میری خواہش تھی کہ فن حدیث کے ماہروں میں سے کوئی صاحب اس پر

نظر ثانی فرمائیں اور اس میں اگر کوئی کمی ہو تو اس کی اصلاح ہو اور اس میں حذف اور اضافہ فرمائیں لیکن میں نے دیکھا کہ فن حدیث کے ماہرین اس کام کے لئے فارغ نہیں ہیں جس طرح چاند کے دائرے نے چاند کا احاطہ کر رکھا ہوتا ہے اس طرح مشاغل نے ان اہل کمال کو گھیر رکھا ہے اور جو فن حدیث کے اہل کمال میں سے نہیں ہیں ان کا کوئی اعتبار نہیں اس وجہ سے میں شش و پنج ہی میں مبتلا رہا اور اس کام میں تاخیر ہوتی چلی گئی پھر مجھے اطلاع ملی کہ لوگ مجھ سے اس کی نقل کرانے کے خاطر کاپی لے جاتے ہیں انہوں نے چپکے چپکے اس کو چھپوانا شروع کر دیا اور مجھے یہ بھی اطلاع ملی کہ جن لوگوں نے تقاریر کو نقل کیا انہوں نے اس میں بہت سی غلطیوں کے ساتھ اس کو چھاپ ڈالا تو مجھے یہ خیال ہوا کہ ان تحریف شدہ تقاریر کے مقابلے میں اس درسی تقریر کو اسی حالت میں چھاپنا زیادہ مفید ہے، لہذا میں نے اللہ پر توکل کرتے ہوئے اس کی طباعت میں کوشش شروع کر دی پھر کچھ غیبی تائیدات نے بھی مجھے اس پر ابھارا مثلاً اس طرح کہ ترمذی کی جلد ثانی کی بعض تقاریر حضرت والد صاحب مرحوم کی زندگی ہی میں بعض نقل کرنے والوں کی غفلت سے ضائع ہو چکی تھیں، چنانچہ حضرت والد صاحب نے اس کو حاصل کرنے کی بہت کوشش کی لیکن ان کو اس میں کامیابی نہیں ہوئی پھر میں نے بھی بہت کوشش کی لیکن نہ اس کی اصل مل سکی اور نہ ہی اس کی نقل، اس طرح ہم اس تقریر کے حصول میں بالکل مایوس ہو چکے کہ اچانک مولانا فتح محمد مرحوم تھانوی کے مکتبہ سے اس تقریر کی ایک نقل مل گئی جو مطاوعہ اصل تھی تو مجھے بعض طلبہ کے تعاون سے وہ تقریر پہنچی تو میں نے اس کو تائید غیبی اور امر خداوندی سمجھا جس نے مجھے اس کام کے جلد پورا کرنے پر ابھارا اس کے علاوہ اور بہت سی تائیدات اور محرکات تھیں جس سے میں نے یہ سمجھ لیا کہ اب اس کی طباعت کا وقت آ پہنچا، چنانچہ میں نے اللہ پاک کی ذات سے مدد طلب کی اور میں نے اصل نسخہ کو چھپوایا اور آپ کی خدمت میں پیش کر دیا۔

چونکہ نہ تو میں اس میدان کے شہسواروں میں سے ہوں اور نہ ہی مجھے فرصت حاصل ہے کیونکہ اوجز المسالک شرح موطا مالک کی تسوید اور مدرسہ کے دیگر تدریسی مشاغل کی وجہ سے مجھے اطمینان اور سوچ و بچار کے ساتھ اس مسودہ کی طرف دیکھنے کا موقع نہیں ملا کیونکہ اس کے لئے مکمل فراغت اور مضبوط استعداد کی ضرورت ہے چنانچہ سرسری نظر میں مجھے جو کتاب کی غلطی نظر آئی یا ایسا اختصار نظر آیا جو معنی مقصودی کے سمجھنے میں خلل تھا میں نے اس کی طرف حاشیہ میں اشارہ کر دیا تاکہ علماء اور اہل کمال اس پر غور فرمائیں اور اپنی درست رائے اور مستحکم سمجھ کے ساتھ صحیح مضمون کا فیصلہ کریں۔

البتہ میں نے بعض مواقع سے جہاں ایسی غلطیاں دیکھیں جو بالکل غلط تھیں ان کو درست کر دیا اور بعض مقامات پر ترجمہ الباب کا اضافہ کر دیا..... بعض دوستوں کا ایک مدت سے مجھ پر یہ اصرار رہا کہ میں ان تقریروں کا خلاصہ اور نچوڑ پیش کر کے طبع کروں اور اس میں سے مشکل اور مجمل مباحث کو حذف کر دوں اور اس کا نام خلاصۃ التقاریر رکھوں لیکن مجھے اس کام سے دو باتیں مانع رہیں:

۱۔ مجھے اپنی سمجھ پر اعتماد نہیں ہے۔ ۲۔ میں نے یہ تجربہ کیا ہے کہ بعض اکابر نے بہت سے مقامات کے متعلق یہ خیال ظاہر کیا کہ یہاں تسامع ہوا ہے اور حاشیہ میں اس کی اطلاع فرمائی لیکن میں نے غور و خوض کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ اصل میں جو عبارت ہے وہی صحیح ہے اور اس پر جو اعتراض ہے وہ غور و خوض کی کمی کے باعث ہے..... شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

کم من عائب قولاً صحيحاً و آفته من الفهم السقيم

صحیح بات پر بہت سے لوگ نکتہ چینی کرتے ہیں حالانکہ وہ ان کی سمجھ بوجھ کی کمی ہوتی ہے

چنانچہ مجھے اپنے اوپر بھروسہ نہیں ہے کہ میں نے جن مقامات کو مشکل سمجھا ہے کیا اہل علم کے یہاں بھی یہ مقامات قابل اشکال ہیں یا نہیں، کیونکہ مجھے یقین ہے کہ میرے پاس علم اور سمجھ کے چند کھوٹے سکے ہیں چنانچہ میں نے کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کے بغیر ان تقاریر کو اسی طرح شائع کرنا مناسب سمجھا ہے اور اس میں کسی قسم کے تغیر اور تبدل کو نامناسب جانا کیونکہ میرے جیسے شخص کے لئے یہ بات نامناسب ہے کہ میں اپنی طرف سے ان پر حاشیے میں اضافہ یا وضاحت پیش کروں۔

چونکہ حضرت امیر المومنین فی الحدیث حضرت قطب الاقطاب حدیث کی کتابوں میں سب سے پہلے جامع ترمذی کا سبق دیا کرتے تھے اور اس درس میں تفصیلی مباحث بیان فرماتے میں نے بھی ترمذی کی درسی تقاریر کو پہلے چھاپنا مناسب سمجھا، اور اس کا نام الکوکب الدری علی جامع الترمذی رکھا اگر اللہ پاک نے مجھے توفیق عطا فرمائی تو میں دیگر کتب حدیث کی تقاریر بھی ناظرین کی خدمت میں پیش کروں گا۔ و علی اللہ التکلان وهو الجواد المستعان و ماتوفیقی الا باللہ



## پیش لفظ

قلم کا فیض یارب! عطا ہو طفیل نبی میں دعا کر رہا ہوں  
جھکا کر قلم سر کے بل تیرے آگے تو ہی جانتا ہے میں کیا کر رہا ہوں

”الکوکب الدرر علی جامع الترمذی“ حضرت قطب الاقطاب امیر المؤمنین فی الحدیث حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی وہ تقریر ہے جس کو فقیہ اور ادیب حضرت علامہ مولانا نجفی کاندھلوی نے جامع ترمذی کے درس کے بعد ضبط فرمایا تھا، حضرت قطب الاقطاب جیہ اللہ علی الارض حضرت گنگوہیؒ عرصہ میں سال سے تنہا پورا دورہ حدیث پڑھایا کرتے تھے یہ سلسلہ ۱۳۰۸ تک چلتا رہا پھر امراض اور عوارض کی کثرت کی وجہ سے حضرت گنگوہیؒ نے اس دورہ کو ملتوی فرمادیا تھا۔

تین چار سال کے وقفہ کے بعد حضرت مولانا ظلیل احمد سہارنپوری کی شدید سفارش اور اصرار پر کہ مولانا نجفی کاندھلوی جیسے سمجھدار شاگرد کم ملیں گے ان کی خاطر ایک دورہ اور پڑھا دیجئے بالآخر حضرت گنگوہیؒ قدس سرہ نے اس کو منظور فرمایا اور کم ذی قعدہ ۱۳۱۱ھ کو ترمذی شروع کرائی جو ۱۸ ذی الحجہ ۱۳۱۲ھ کو یعنی ۱۳ مئی میں ختم ہوئی، اس میں حضرت گنگوہیؒ نے تفصیل کے ساتھ کلام فرمایا اور جیسا کہ حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ اگر امراض اور عوارض کی شدت نہ ہوتی تو یہ دورہ حدیث چار پانچ سال میں جا کر ختم ہوتا۔

تو یہ چودہ مئی کی وہ درسی تقریر ہے جس کو حضرت مولانا نجفی کاندھلویؒ نے عربی زبان میں ضبط فرمایا تھا۔ حضرت مولانا نجفی کاندھلویؒ کو اس تقریر لکھنے کا اس قدر اہتمام تھا کہ سبق سے فارغ ہونے کے بعد مولانا پہلے اس درس کو قلمبند فرماتے پھر کسی دوسری مصروفیت کو اختیار فرماتے۔

تو اس طرح ہم اس الکوکب الدرر علی جامع الترمذی کو حضرت قطب الاقطاب گنگوہیؒ کی زندگی بھر علم حدیث پر کئے جانے والے کلام اور اسباق کا خلاصہ اور نچوڑ کہہ سکتے ہیں۔

جس طرح سید الانبیاء والرسل علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علوم اور معارف جن صحابہ میں منتقل ہوئے ان میں سرفہرست کوثر میں حضرت علیؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ تھے اور ان کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ علقمہ (م ۶۲ھ) تھے اور علقمہ کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ ابراہیم نخعی (م ۹۵ھ) اور ابراہیم نخعی کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ حماد بن ابی سلیمان (م ۱۲۰ھ) تھے اور حماد کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ امام ابو حنیفہ (م ۱۵۰ھ) تھے اور امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ امام ابو یوسف (م ۱۸۳ھ) تھے اور امام ابو یوسف کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ امام محمد بن الحسن الشیبانی (م ۱۸۹ھ) تھے اور امام محمد کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ ابو عبد اللہ اعنانی محمد بن ادریس (۱۵۰-۲۰۳ھ) تھے رحمہم اللہ رحمۃ واسعہ (سیر اعلام النبلاء ۵/۲۳۶، ترجمہ حماد بن سلیمان نیز ہاشم تہذیب الکمال ۷/۲۷۸)

اسی طرح خاندان ولی النبی کا علم حدیث و فقہ کا خزانہ قطب الاقطاب حضرت گنگوہیؒ کی طرف منتقل ہوا چنانچہ شیخ الاسلام الشیخ احمد بن عبد الرحیم الدہلوی جو حضرت شاہ ولی اللہ کے نام سے مشہور و معروف ہیں موصوف (م ۱۱۷۶ھ) نے حجاز کا سفر فرما کر شیخ

ابو طاہر محمد بن ابراہیم الکروبی الدنی سے علم حدیث حاصل کیا اور ہندوستان واپس تشریف لا کر علم حدیث کی نشر و اشاعت کو اپنا نصب العین بنایا چنانچہ ہندوستان کے مشرق و مغرب شمال و جنوب سے طلبہ حدیث نے آپ سے علم حاصل کیا یہاں تک کہ علم حدیث میں کمال حاصل کرنا علم کی تکمیل کے لئے شرط قرار دیا گیا اور صحیح عقائد والوں کا شمار بن گیا کہ کوئی عالم جب تک علم حدیث میں کمال حاصل نہ کر لے وہ عالم نہیں کہلاتا تھا پھر حضرت شاہ ولی اللہ کے شاگرد ہندوستان کے کونے کونے میں پھیل گئے یہاں تک کہ علم حدیث کی کوئی سند یا کوئی تدریس و تصنیف اور کسی بھی قسم کی اصلاح غلطی کی تحریک ایسی نہ تھی جو حضرت شاہ ولی اللہ کی طرف منسوب نہ ہو۔

پھر حضرت شاہ ولی اللہ کے علوم کے جانشین اور آپ کے شاگرد رشید حضرت شاہ عبدالعزیز بن شاہ ولی اللہ (م ۱۲۳۹ھ) تشریف لائے اور محدثین عظام اور بڑے بڑے علماء نے آپ سے علم حدیث حاصل کیا۔

ان میں سب سے زیادہ مشہور آپ کے نواسے حضرت شاہ محمد اسحاق بن محمد افضل العری (م ۱۲۶۲ھ) تھے حضرت شاہ اسحاق صاحب پر عصر آخر میں علم حدیث کی ریاست ختم ہو جاتی ہے حضرت شاہ صاحب کے سب سے مشہور شاگرد شاہ عبدالغنی بن ابی سعید الحجدی الدہلوی (م ۱۲۹۲ھ) ہیں آخری عمر میں آپ مدینہ منورہ ہجرت فرما گئے تھے اور ہندوستان اور حرمین شریفین میں بہت سے علماء نے آپ سے استفادہ کیا اور ہندوستان کے گوشے گوشے میں آپ کے شاگردوں نے درس و تدریس، تصنیف و تالیف، اصلاح و ارشاد وغیرہ کے حلقہ قائم کیے، چنانچہ دہلی، سہارن پور، لکھنؤ، پانی پت، دیوبند، مراد آباد، بھوپال، گنگوہ، گنج مراد آباد وغیرہ میں یہ حلقہ قائم تھے، گنگوہ میں حضرت علامہ رشید احمد گنگوہی (م ۱۳۲۳ھ) تلمیذ شیخ عبدالغنی بن ابی سعید الحجدی دیوبند و تدریس، افتاء و ارشاد طلبہ مریدین کی تربیت وغیرہ امور کی ذمہ داری اٹھائے اس مقام کو مرکز بنائے ہوئے تھے، حضرت گنگوہی کے شاگردوں میں آپ کی علمی میراث میں سے وافر حصہ پانے والے اور آپ کے علوم کی نشر و اشاعت پر سب سے زیادہ حریص حضرت مولانا محمد نجی بن محمد اسماعیل الکاندھلوی (م ۱۳۳۴ھ) تھے۔ حضرت والا ہی اس تقریر ترمذی کے جامع اور مرتب ہیں۔

حضرت مولانا نجی الکاندھلوی کے شاگرد اور صاحب زادہ برکتہ العصر قطب الاقطاب حضرت مولانا محمد زکریا بن مولانا محمد نجی الکاندھلوی (م ۱۴۰۲ھ) نے اس تقریر ترمذی کو صحیح حالت میں چھپوا کر علماء برادری پر بالخصوص اور امت مسلمہ پر بالعموم احسان فرمایا۔ اسی کتاب ”الکوکب الدری علی جامع الترمذی“ کے ابتدائی حصہ کا ترجمہ ہمارے سامنے ہے اور اس ترجمہ سے مقصد یہ ہے کہ جس طرح الفاظ حدیث ہمیں اسی سلسلہ سند کے ساتھ پہنچے اور ان الفاظ کو طلبہ برادری تک پہنچا کر بموجب حدیث ”نضر اللہ امرأ سمع مقالتي فحفظها وواعاها وادها كما حفظ“ او كما قال۔ اس دعا کے زمرہ میں آنے کی لائق ہے۔ ایسے ہی ان احادیث کی جو تشریح ہم تک صحیح واسطوں سے، ہمارا اکابر سے پہنچی اس تشریح اور ان افادات کو سن و عن طلبہ برادری تک پہنچایا جائے تاکہ مبلغ اور مبلغ کسی قسم کے زلیغ و ضلال سے بچیں اور روز محشر ان مذکورہ بالا اکابرین کے سامنے سر و خرو کی کی سعادت مندی نصیب ہو۔ آمین!

ہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ اس ترجمہ کے ذریعے فائدہ حاصل کرنے والے طلبہ کتاب کے دیگر مواقع سے فائدہ حاصل کرنے کی طرف متوجہ ہوں۔ کیونکہ مقصود اس تقریر کا ترجمہ ہی نہیں بلکہ اس تقریر سے ایجنہ فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جائے۔

اس ترجمہ کی افادیت اس وقت سامنے آئے گی جب طالب علم ساتھی اس کے ساتھ اصل متن تقریر ترمذی "الکوکب الدری" بھی ملاحظہ فرمائیں تاکہ اس ترجمہ اور اصل عربی کے صحیح مفہوم کی ادائیگی میں جو وقت اور دماغ سوزی (یعون اللہ تعالیٰ وحسن توفیقہ) کام میں آئی وہ ان کے سامنے آجائے۔ چونکہ یہ تقریر تقریری کی شکل میں ایک مسودہ تھا متحدہ بار چھپنے کی صورت میں بعض مضامین کے ابتدا اور انتہاء میں اختلاط ہو گیا تھا اس لئے اپنی سمجھ کے مطابق مضامین کی ابتدا اور انتہاء کو پیرا گراف بدل کر الگ کر دیا گیا۔ چونکہ بعض مضامین کو سمجھنے میں علمی استعداد کی ضرورت تھی اور یہ عاجز اس سے بالکل تہی دست ہے اس لئے بار بار کی دماغ سوزی کے بعد جو مفہوم سمجھ آیا اس کو مابین القوسین کر کے از حرج لکھ کر واضح کیا ہے جو درستی ہے فضل خداوندی ہے..... اور ہمیں جو فہم کی غلطی تعبیر میں کوتاہی ہو اس کو میری طرف منسوب کیا جائے۔

والحق قد يعثر به سوء تعبیر

مضامین کے ابتداء میں مفید اور معنی خیز عنوانات کا اضافہ بھی اسی ترجمہ کی طرف منسوب ہے اور وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ بسا اوقات ابواب شش (تین چار ابواب) پر تقریر میں ایک ہی جگہ اکٹھے کلام کیا گیا ہے اس ترجمہ میں ہر باب کے تحت الگ الگ ان مضمون کی تقطیع کر دی گئی، دیکھئے باب ان السماء طهور لا ینجسہ شیء سے تین ابواب تک یہاں ہر باب کے مضامین اس باب کے تحت ذکر کر دیئے گئے ہیں۔

اس تقریر ترمذی میں جہاں کہیں روایت حدیث پر کلام کیا گیا تو گاہے بگاہے ان روایت حدیث کے حالات اس کے مآخذ سے نقل کرنے کی سعی کی ہے بقول علامہ علی ابن المدینی: معرّفۃ الرجال نصف العلم چنانچہ مثال کے طور پر اس تقریر میں ابو صالح السمان واسمہ ذکوان، سفیان الثوری اور سفیان بن عیینہ، عبد اللہ بن محمد بن عقیل، امام واقدی کون تھے؟ ابو عبیدہ بن عبد اللہ بن مسعود کا کیا نام تھا، ثابت بن ابی صفیہ، ابو حمزہ الثمالی کون تھے؟ رافضی راوی سے ائمہ حدیث نے کیوں حدیث نقل کی؟، یحییٰ بن ضمرۃ السجسی راوی کے حالات زندگی۔ اس جیسے متعدد مقامات پر ان راویوں کے حالات ان کے مآخذ سے نقل کر دیئے گئے ہیں۔

پھر اس تقریر ترمذی کی اردو میں افادیت اس وقت مکمل ہوتی جب اس پر جامع ترمذی کا متن اور اس کا ترجمہ ہر باب در باب لکھ دیا جاتا، چنانچہ اس مذکورہ حصے پر جامع ترمذی کا متن اور اس کا ترجمہ کر کے لکھ دیا گیا اب اس طرح یہ ایک مکمل شرح کی سی صورت اختیار کر گئی ومنی الجہد وعلیہ التکلان

ہاں متن کی تصحیح میں ایک انسانی بشری طاقت کے بقدر اور اپنے ناقص علم کے بقدر کوشش کی گئی لیکن پھر بھی نسخوں کا اختلاف اعراب کی تصحیح ایک مشکل امر ہے اس لئے اس میں جو کمی کوتاہی ہو اس کو بھی بندہ کی طرف منسوب کیا جائے اور مہربانی فرما کر اطلاع بھی فرمائیں

اس تقریر ترمذی کا بغور مطالعہ کرنے والے حضرات پر یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ ہمارے مشائخ باوجود اپنے اکابر کی رائے کے احترام اور جذبہ عشق اور محبت کے اپنی تحقیق کا برملا اظہار کرنے میں بالکل مکمل سے کام نہیں لیتے اور نہ ہی ہمارے اکابر کسی قسم کے

جمود پر قائم رہے مثلاً دیکھئے حدیث تلخین کو ہمارے حضرت قطب الاقطاب گنگوہیؒ خوب زور شور سے حدیث صحیح قرار دے رہے ہیں لیکن حضرت شیخ الحدیث اسی زور شور سے اس کی تضعیف فرما رہے ہیں اس میں حضرت شیخ کی رائے حضرت گنگوہیؒ کی رائے سے مختلف ہے نیز ”باب ماجاء فی ہول مایو کل لحمہ“ میں حضرت گنگوہیؒ کی تقریری میں حضرت معاذ بن جبلؓ کے پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کا واقعہ مذکور ہے جس کی حضرت شیخ نے صحیح فرمائی ہے اور آگے دوسرے مقام پر بھی اسی تسامح کی نشاندہی بھی فرمائی، معلوم ہوا کہ اکابر کے ظاہر الفاظ پر جمود نامناسب عمل ہے بلکہ اس طرح ان کے کلام کی توضیح صحیح ان ہی اکابر کا باطنی روحانی فیض ہوا کرتا ہے۔ خاتمة المحققین سید محمد امین ابن عابدین الشامیؒ ایک موقع پر لکھتے ہیں ”لقد ظهر لک ان جمود المفتی او القاضي علی ظاہر المنقول مع ترک العرف والقوانن الواضحة والجهل بحوال الناس يلزم منه تضییع حقوق كثيرة وظلم خلق كثيرين“ (شرح عقود رسم المفتی ۴۰۰ قبل بحث العرف قسماً: عام وخاص)

اس تقریر ترمذی میں بسا اوقات معنی مرادی کو سمجھنے کے لئے لفظی ترجمہ چھوڑ دیا گیا کیونکہ لفظی ترجمہ مقصود کے سمجھنے سے مانع ہو رہا تھا اور اس میں ضروری اضافہ قوسین (بریکٹ) میں کر دیا گیا، چونکہ صاحب امالی حضرت گنگوہیؒ اعلیٰ درجہ کے فقیہ بھی ہیں اس لئے مسائل فقہیہ میں حضرت کے بیان کردہ مسائل اور بعض مقامات پر حضرت کی انفرادی رائے بھی سامنے آ جاتی ہے اور بسا اوقات دورانیوں میں حضرت گنگوہیؒ نے ایک قول کو اختیار فرمایا ہوتا ہے مثلاً دیکھئے ”باب المسح علی الجوربین والنعلین“ میں حضرت نے جور بین منعلین رقیقین پر مسح کے جواز کا قول اختیار فرمایا ہے وہاں پر اس عاجز نے اس سلسلہ عالیہ کے اکابر ہی کی عبارت نقل کی ہے کہ اس مذکورہ مسئلے میں حضرت قطب الاقطاب گنگوہیؒ، حضرت شیخ الاسلام مدنیؒ اور حضرت مفتی کفایت اللہ کے کلام سے یہی جواز معلوم ہوتا ہے لیکن عدم جواز کا قول احوط ہے اور عموماً باب افتاء مای پر فتویٰ دیتے ہیں، اہل علم ملاحظہ فرمائیں۔

تقریر ترمذی کی بعض عبارات سوال مقدر یا کسی وہم و اشکال کا جواب ہوتی ہیں اس لئے ایسی عبارات سے پہلے اس اشکال کو نقل کر دیا گیا یا اس عبارت کے بعد قوسین میں اس کی وضاحت کر دی گئی دیکھئے ”باب المسح علی الجوربین والعمامة“ میں سمعت احمد بن حنبل الخ،

حضرت شیخ کے حاشیے میں بعض احادیث کا حوالہ دیا گیا مثلاً دیکھئے ”باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل“ میں حضرت نے ابوداؤد کی حدیث ثوبان کی طرف اشارہ فرمایا اس عاجز نے ایسے مقامات پر ان احادیث کی تخریج کی سعی کی ہے۔

بعض ابواب میں حضرت نے متعدد مسائل فقہیہ بیان فرمائے جن کو نمبر وار مہذب کر کے لکھ دیا گیا دیکھئے ”باب ماجاء فی مصالحة الجنب“ اور ”باب الرجل یستطفی بالمرأة بعد الغسل وغیرہ“

چونکہ یہ ترجمہ حضرت اقدس سیدی ودالدی مدظلہم کے حکم پر کیا گیا لیکن اپنی نااہلی اور علمی استعداد میں کمی کے باعث اس ترجمہ کو چھپوانے کی کبھی ہمت نہیں پڑھی پھر اللہ پاک نے اپنے فضل سے غیبی تائید کے طور پر برکت العصر حضرت شیخ الحدیث کے علوم کے ترجمان حضرت مولانا شیخ محمد عاقل صاحب مدظلہم سے خط و کتابت کی توفیق عطا فرمائی، شروع میں تو حضرت ممدوح نے اس کی کچھ معتد بہ اقادیات نہ ہونے کا ذکر فرمایا اس کے بعد اس ترجمہ کو چھپوانے کا خیال ہی دل سے نکال دیا لیکن کچھ وقت کے بعد حضرت

ممدوح کا والا نامہ پہنچا جس میں حضرت ممدوح نے یہاں سے بھیجے گئے ترجمہ کے چند اوراق کا مطالعہ فرما کر اس کام کی بھرپور حوصلہ افزائی فرمائی حضرت نے تحریر فرمایا کہ آپ نے یہ کافی محنت کا کام شروع فرمایا ہے اس کو مکمل ہو جانا چاہئے نیز کام کے متعلق بہت سی ہدایات ارشاد فرمائیں اور فرمایا کہ جتنا کام ہو چکا ہے اس کو اسی حالت میں طبع کرا دیجئے الخ اس کے بعد حضرت ممدوح سے متعدد دفعہ خط و کتابت، ٹیلیفون اور پھر بالمشافہ ملاقات کی سعادت بندے کو حاصل رہی اور حضرت نے متعدد مقامات کی نشاندہی اور تصحیح بھی فرمائی۔

حضرت والا ممدوح عرصہ نصف صدی سے حضرت برکتہ العصر حضرت شیخ الحدیث کے مسند حدیث پر طالبان علوم نبوت کی پیاس بجھانے میں مصروف ہیں۔

ان اکابر کے حسن ظن کی بناء پر یہ ترجمہ بہ اس طرز و طریقے کے ساتھ ہدیہ ناظرین ہے اس میں جو خوبی ہے وہ ان اکابر کا فیض ہے اور جو کچھ کمی ہے وہ میری طرف منسوب ہو۔

بہر حال یہ وہ علمی افادات، نکتے اور تحقیقات کا مجموعہ ہے جس کی نسبت سرور عالم افضل الانبیاء والرسل کی حدیث مبارکہ کی طرف ہے۔ ایک عالم ربانی، بخاری دہرا اور ابو حنیفہ عصر کی زبان مبارک پر اللہ پاک نے اس کو جاری فرمایا اور ایک نابغہ روزگار الادیب الاریب اور خادم خاص اور ہونہار شاگرد نے اسے قلم سے اس کو محفوظ کیا..... پھر ایک ایسی ہستی جس نے اپنی ساری زندگی، علم حدیث کی خدمت کے لئے وقف فرمادی تھی، ان کے قلم سے اس کے حاشیہ اور تعلیقات کو سنوارا گیا۔ یہ وہ جماعت ہے جس نے تعلق رکھنے والا اور ان کے علوم کی نشر و اشاعت میں حصہ لینا محروم نہیں ہوتا۔

اولئک آیانی فجنتی بمثلہم اذا جمعتنا یا جبریل المعجم

آخر میں تقریر ترمذی اور اس سے فائدہ اٹھانے والے طلبہ سے عرض ہے کہ اس عاجز کے خیال میں اگر اس متن اور ترجمہ کو بھی نظر غائر پڑھیں گے تو علم حدیث اور کلام علی الرواہ کے سمجھنے میں یہ ترجمہ مفید اور معین ہوگا۔ علی اللہ العکمل

الحمد لله حمدًا أولًا وآخرًا يوافي نعمه يكافئ مزيدہ والصلوة والسلام علی سيد الوری محمد المصطفیٰ وآلہ المجتبیٰ وعلی من تبعہ باحسان الی یوم الجزاء

محمد زکریا دہلوی

۳۰ شوال ۱۴۳۲ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

از مترجم محمد زکریا مدنی

کسی بھی علم کو شروع کرنے سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے

(۱) مقدمة العلم (۲) مقدمة الكتاب

(۱) مقدمة العلم

اس کے اندر چند فوائد ہیں

پہلا فائدہ: علم حدیث کی تعریف

علم حدیث کی تعریف میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے علم حدیث کی وہ تعریف کی جو اصول حدیث کی تعریف ہے اور بعض حضرات نے ایسی تعریف کی جو علم درلیۃ الحدیث کی تعریف ہے

حضرت شیخ الحدیث صاحب نے او جز السالک میں لکھا ہے کہ علامہ زرقانی اس طرح فرماتے ہیں (ص ۵، الباب الاوّل مقدمة او جز السالک) عِلْمُ الْحَدِيثِ عِلْمٌ بِقَوَائِمِهِ يُعَرَّفُ بِهَا اَحْوَالُ السَّنَدِ وَالْمَتْنِ مِنْ صِحَّةٍ وَخَسَنِي علم حدیث ان قواعد اور اصول کے جانے کا نام ہے جن قواعد اور اصول کے ذریعے معلوم ہو جائے کہ یہ سند اور متن صحت کے درجے پر فائدہ ہے یا حسن کے درجے پر فائدہ ہے۔

لیکن حضرت شیخ الحدیث نے او جز السالک میں اس تعریف پر اعتراض کیا ہے حضرت نے فرمایا کہ یہ قواعد اور اصول حدیث کی تعریف ہے اس کو مصطلح الحدیث کہتے ہیں۔

لہذا معلوم یہ ہوا کہ علم حدیث ایک عام اور کئی لفظ ہے اور علم حدیث کا اطلاق علم روایت الحدیث پر بھی ہوتا ہے اور علم درلیۃ الحدیث پر بھی۔ اس لیے یوں کہیں گے کہ علم درلیۃ الحدیث یا علم مصطلح الحدیث یا علم اصول حدیث تو وہ ہے جس کی تعریف علامہ زرقانی نے کی ہے۔

۲۔ علم درلیۃ الحدیث کی تعریف

حافظ عینی جو بخاری کی شرح عمدة القاری کے مصنف ہیں، انہوں نے بخاری کی شرح میں لکھا ہے کہ علم روایت الحدیث

کی تعریف یہ ہے کہ عِلْمٌ يُعَرَّفُ بِهِ الْقَوَالُ النَّسَبِيَّةُ وَالْاَعْمَالُ وَالْاَحْوَالُ

یہ روایت الحدیث کی تعریف ہے اور جو تعریف پہلے گزری وہ علم درلیۃ الحدیث کی تعریف تھی جس کو مصطلح الحدیث کہتے ہیں۔

یہ پہلا فائدہ پورا ہو گیا کہ علم روایت الحدیث کی کیا تعریف ہے اور علم درلیۃ الحدیث کی کیا تعریف ہے؟

علامہ سیوطی نے اپنی الفیہ میں اس طرح لکھا ہے

علم الحديث ذو قوائين متحد: يذري بها احوال متن و سند

یہ تعریف وہی ہے جو شروع میں گزری (یہ علم درلیۃ الحدیث کی تعریف ہے)

بخاری کے دوسرے شارح علامہ کرمائی نے اس طرح لکھا  
علم يعرف به اقوال النبی ﷺ والفعاله و احواله  
تو کرمائی اور عینی کی تعریف تو ایک ہی ہو گئی اور کوئی فرق نہیں تو پہلی فائدہ پورا ہو گیا

فائدہ ثانیہ: علم حدیث کا موضوع

موضوع کے متعلق علامہ کرمائی نے فرمایا

ذات النبی من حیث انه رسول الله ﷺ

علامہ سیوطی نے فرمایا کہ ہمارے استاد تھے علامہ محی الدین کا فہمی، تو علامہ محی الدین کا فہمی نے علامہ کرمائی پر اعتراض کیا کہ ذات  
النبی ﷺ علم حدیث کا موضوع نہیں ہے کیونکہ انسان کا جو جسم ہے اس سے بحث علم طب میں ہوتی ہے۔ بیمار کب ہوتا ہے، عوارض  
کب پیش آتے ہیں تو یہ موضوع ہے ”علم طب“ کا

یہ علامہ سیوطی کے استاد علامہ کا فہمی نے علامہ کرمائی پر اعتراض کیا

لیکن علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ مجھے اپنے استاد کے اوپر تعجب ہے کہ وہ موضوع الگ الگ ہیں فرمایا کہ ذات النبی ﷺ من  
حیث انه رسول الله ﷺ یہ تو موضوع ہوا علم حدیث کا

اور جو ذات بحیثیت ذات ہو تو وہ موضوع ہے علم طب کا۔ تو حیثیت کا فرق ہو گیا لولا الاعتبار ان لبطلت الحکمة  
تو پتہ چلا کہ علم حدیث کا موضوع ذات النبی ﷺ من حیث انه رسول الله ﷺ ہے اور علم طب کا موضوع ذات النبی ﷺ من  
حیث انه انسان یا انه آدمی ہے۔

لبعض نے کہا کہ علم حدیث کا موضوع ہے ذات النبی ﷺ من حیث اقواله و افعاله و تقریراته و اوصافه یہ تعریف  
حضرت شیخ الحدیث نے ذکر فرمائی

تیسری تعریف حضرت شیخ الحدیث نے جو فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ میرے نزدیک سب سے بہتر یہ ہے کہ علم حدیث کا موضوع ہے

المرویات من حیث الاتصال والانقطاع

یہ حضرت شیخ نے اس لیے فرمایا کہ حضور ﷺ کی ذات گرامی مطلق علم حدیث کا موضوع ہے۔ لیکن علم روایات الحدیث کا موضوع

ہوگا مرویات من حیث الاتصال والانقطاع

فائدہ ثالثہ (۱) علم حدیث کی فضیلت (۲) اصحاب حدیث کا مقام اور (۳) ان کے بلندی درجے کا بیان

علم حدیث کے فضائل کے متعلق علماء نے فرمایا اس کے فضائل اتنے زیادہ ہیں کہ جدا حصہ سے باہر ہیں اور علم حدیث کی سب  
سے بڑی فضیلت اور شرافت کے لیے یہ بات کافی ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ صاحب لولاک اس کے قائل ہیں۔ (یعنی  
لولاک لما خلقت الافلاک۔ اللہ کے نبی ﷺ کی ذات گرامی ہی کی وجہ سے یہ دنیا سجائی گئی ہے)۔ یہ حدیث آپ ہی کے  
فرامین کا نام ہے۔

سفیان ثوریؒ نے فرمایا کہ کوئی علم، علم حدیث سے افضل نہیں ہے اگر آدمی اس علم سے اللہ رب العزت کی رضا چاہتا ہو کیونکہ لوگ اپنے کھانے پینے میں اٹھنے بیٹھنے میں ہر وقت محتاج ہیں اس علم حدیث کے۔ فرمایا کہ نقلی نماز روزہ سے یہ علم حدیث افضل ہے۔

عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ اللہ کے نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ نَصْرُ اللَّهِ، أَمْرٌ أَسْمَعُ مَقَالَتِي فحفظها ووعظها واداءها قرب حامل فقہہ الی من ہوا فقہہ منہ

ابوسعید خدریؓ نے حضور ﷺ سے حدیث حجۃ الوداع میں نقل کیا کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا انصُرِ اللَّهَ أَمْرًا أَسْمَعُ مَقَالَتِي فوَعظها قرب حامل فقہہ لیس بفقہہ

اسی طرح صحابہ کی ایک جماعت سے یہ روایت مروی ہے

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا

اللَّهُمَّ ارْحَمْ خَلْفَاتِي، صحابہ نے عرض کیا وَمَنْ خَلْفَاؤُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا اللّٰہین بیروون احادیثی ویعلمونہا الناس

یاد رکھئے معلوم یہ ہوا جس طرح دین کی بات انبیاء کرامؑ لوگوں تک پہنچاتے تھے۔ انبیاء کے وظائف اور فرائض منصبی میں تھا کہ دین کی بات مسلمانوں تک پہنچائی جائے، اسی طرح دین کی بات پہنچانا انبیاء کے بعد انبیاء کے نائبین کا وظیفہ ہے۔ جس طرح انبیاء دین کی بات کہنے سے رکتے نہ تھے بلکہ لوگوں کو ضرور نصیحت کرتے تھے اسی طرح دین کی بات، دین کے اطوار اور دین کی ضروریات محدثین کرامؓ اور علماء امت کو پہنچانا ہو گا لہذا عالم کا اہم ترین فریضہ یہ ہے کہ وہ علم حدیث کو پھیلانے اور اسے لوگوں تک پہنچائے۔

حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً. ولوایت کی تفسیر علامہ قسطلانی نے بیضاوی سے نقل کی ہے کہ بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً قَلِيلَةً اگرچہ کم احادیث ہوں پھر بھی مجھ سے نقل کرو۔

امام مالکؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ علماء امت سے بھی روز قیامت اسی طرح باز پرس ہوگی جس طرح انبیاء علیہم السلام سے باز پرس ہوگی کہ انہوں نے اپنی امت تک پہنچایا یا نہیں؟ تو علماء امت سے یہ پوچھا جائے گا کہ علم کو پھیلایا یا نہیں پھیلایا؟ تو عالم کے اوپر بڑی اہم ذمہ داری ہے۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حضور ﷺ کا ارشاد نقل فرمایا ان اولی الناس ہی یوم القیامۃ اکثرہم علی صلوۃ اب اکثرہم علی صلوۃ کون ہے؟

ابن حبان نے اپنی صحیح ابن حبان میں فرمایا کہ اس میں وضاحت کے ساتھ بیان ہو گیا کہ حضور ﷺ کے سب سے زیادہ قریب یہ محدثین کرامؓ ہیں جو علم حدیث پڑھنے والے اسکو پڑھانے والے اور علم حدیث لکھنے والے اور اس میں اشتغال رکھنے والے ہیں کیونکہ سب سے زیادہ حضور ﷺ پر درود شریف یہی لوگ پڑھتے ہیں۔ ہر منٹ پر ہر حدیث میں یہ لکھتے ہیں اور پڑھتے ہیں۔ ابوالیسٰں ابن حساؒ نے بھی یہ بات فرمائی کہ محدثین کرامؓ کو مبارک باد ہو کہ اس حدیث مبارکہ میں محدثین کرامؓ کے لیے بشارت



عظمیٰ ہے کہ اس میں ان کے لیے مبارکبادی ہے۔

معلوم ہو گیا کہ محدثین کرام سب سے زیادہ فضیلت اور مبارکبادی کے مستحق ہیں علامہ سیوطیؒ تدریب الراوی میں فرماتے ہیں کہ علم حدیث کی جب سے بڑی شرافت یہی ہے کہ حضور ﷺ کی ذات گرامی حضور کے اقوال، افعال کا اسکے اندر بیان ہے اور جو باتیں آپ نے نہیں فرمائیں تو اس علم حدیث میں اس کا دفاع بھی ہوتا ہے اور سارے علوم شرعیہ اس علم کے محتاج ہیں۔ تو علم حدیث سب سے زیادہ شرف اور فضیلت والا علم ہے (یہ ساری تفصیل اور جزا المسالک جزء اول سے لی گئی ہے ص ۶۵، ۷۸، ۸۰)

### نکتہ لطیفہ

علم حدیث، علم نقد اور علم تفسیر سب سے افضل ہے۔  
علم نقد سے تو علم حدیث کی فضیلت بالکل واضح ہے اور علم حدیث علم تفسیر سے اس لیے افضل ہے کہ علم تفسیر میں سب سے بہترین تفسیر وہ ہوتی ہے جو حضور ﷺ اللہ تبارک و تعالیٰ کے کلام کی از خود تفسیر فرمائیں۔ یہ علم تفسیر کا اعلیٰ مقام ہے تو ظاہر ہے کہ یہ علم تفسیر علم حدیث ہی کا حصہ ہے اس لیے علم حدیث سب سے افضل علم ہے۔  
محدثین کرام کے فضائل میں یہ اشعار ہیں

اهل الحديث طوبى لاعمادهم  
وسمعت من بعض المشايخ انهم  
ووجوههم بدعا للنبي منصرة  
ارزاقهم ايضا به متكثرة

علم حدیث کا اہتمام رکھنے والا محدث کہلاتا ہے۔ علماء فرماتے ہیں کہ ایک شخص مسند ہوتا ہے۔ سند اسے کہتے ہیں جو احادیث کو اس کی سند کے ساتھ نقل کرے، اب آئیں اعلیٰ درجہ محدث ہے تو محدث مسند سے اعلیٰ درجہ ہے محدث وہ شخص ہے جس کے پاس علم حدیث، اس کی سندوں کا حال اور اس کے راویوں کا حال معلوم ہو اور ان کی جانچ پڑتال رکھتا ہو۔

بعض حضرات نے اس طرح کہا کہ عالم وہ شخص ہے جو متن اور سند دونوں کا جاننے والا ہو۔

فقیر وہ شخص ہے جس کو متن حدیث تو معلوم ہو لیکن سند کی معلومات نہ ہو  
حافظ حدیث وہ شخص کہلاتا ہے جو سند کا ماہر ہو لیکن متن کی اس کو پہچان نہ ہو  
حافظ ابو شامہ فرماتے ہیں کہ علم حدیث کی تین قسمیں ہیں

- ۱۔ پہلی قسم: متن حدیث کو یاد کیا جائے اور غریب حدیث اور اس کی فقہ اور باریک بینی کو پہچانا جائے
- ۲۔ دوسری قسم: علم حدیث یہ ہے کہ اس کی اسانید کو یاد کیا جائے، اس کے رجال اور راویوں کو پہچانا جائے کہ کونسا راوی صحیح ہے اور کونسا ضعیف ہے۔

۳۔ تیسری قسم: ان احادیث کی سند اور متن کو یاد کیا جائے، لکھا جائے اور سنا جائے

تو یہ تین درجے ہو گئے تو یہ علم حدیث میں جو محدث ہوتا ہے اس کی تعریف کے ضمن میں یہ بات آگئی۔

۴۔ فائدہ رہا: تدوین حدیث

حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں اور صحابہ اور کبار تابعین کے زمانے میں احادیث مدون نہیں کی گئیں، نہ ان کی ترتیب کی گئی بلکہ احادیث کے لکھنے کی ایک طرح سے حوصلہ شکنی کی گئی۔ چنانچہ مسلم شریف کی ایک حدیث میں ممانعت فرمائی گئی کہ احادیث کو مت لکھو تو اس لکھنے کی ممانعت دو وجہ سے ہے

۱۔ ایک تو اس لیے کہ عہد نبوی اور عہد صحابہ میں لکھنے سے اس لیے منع کیا گیا کہ قرآن کریم اور احادیث میں اختلاط نہ ہو جائے

۲۔ لوگوں کے حافظے بڑے قوی اور طاقتور تھے۔ ہزاروں احادیث حفظ ہو جایا کرتی تھیں۔

۳۔ تیسری وجہ یہ کہ اکثر صحابہ کتابت نہیں جانتے تھے لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے۔

اس وجہ سے پہلی صدی میں تقریباً تدوین حدیث کا کام نہیں ہوا۔ تابعین کے آخری دور میں احادیث کو مدون کیا گیا۔ کیونکہ علماء کرام مختلف علاقوں اور ملکوں میں پھیل گئے۔ روافض، خوارج اور منکرین قضاء و قدر لوگ دنیا میں پیدا ہونے لگے تو اس لیے پھر ضرورت پیش آئی کہ علم حدیث کو مدون کیا جائے

(یہاں ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ منکرین حدیث کا ایک فرقہ پاکستان میں بھی ہے)

منکرین حدیث کا احادیث نبویہ پر اشکال

منکرین حدیث کا کہنا یہ ہے کہ سو سال تک تو حدیث نہیں لکھی گئی۔ ۹۹ ہجری میں عمر بن عبدالعزیز خلیفہ بنائے گئے انہوں نے کہا کہ حدیث کو مدون کرو۔ تو منکرین حدیث کہتے ہیں کہ سو سال تک تو اللہ کے نبی ﷺ کی حدیثیں نہیں لکھی گئیں تو معاذ اللہ سو سال میں تو احادیث کا ذخیرہ ضائع ہو گیا لہذا حدیث ناقابل اعتبار ہو گئی۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب نے منکرین کے اشکال کے جواب اور جزا المسالک میں یوں دیا ہے کہ ایک ہوتا ہے سرکاری سطح پر تدوین حدیث۔ تو یہ تو کی ہے حضرت عمر بن عبدالعزیز نے درند اس سے پہلے حدیث پاک لکھی جارہی تھیں۔ خود عہد نبوی میں احادیث لکھی گئیں چنانچہ اس کے دلائل درج ذیل ہیں

۱۔ بخاری میں باب کتاب العلم میں: حضرت علیؓ سے کسی نے پوچھا اهل عندکم کتاب فرمایا لا الا کتاب اللہ اولہم اعطیہ رجل مسلم او مانی ہذا الصحیفۃ پوچھا فی ہذہ الصحیفۃ ؟ تو فرمایا الجمل و لی کتاب الاسیر ولا یقتل مسلم بکافر (یہ دلیل ہے کہ عہد نبوی میں احادیث لکھی جاتی تھیں)

۲۔ فتح مکہ کے موقع پر حضور ﷺ نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا تو یمن کے ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ مجھے لکھوائے تو فرمایا کہ اکتبوا لابی شاد

۳۔ بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ میں مجھ سے زیادہ حدیثیں کسی کو یاد نہیں تھیں سوائے عبداللہ ابن عمرو ابن عاصؓ کے۔ فانہ یکتب ولا اکتب

(تو یہ بھی دلیل ہے کہ عبداللہ ابن عمرو ابن عاصؓ اللہ کے نبی کے زمانے میں لکھتے تھے)

۴۔ بخاری کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ کی جب مرض الوفا میں بیماری بڑھ گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا ائتونی بکتاب اکتب لکم کتاباً۔ میں تمہیں لکھ کر دوں۔

تو یہ سارے دلائل ہیں کہ حضور ﷺ نے لکھنے کا فرمایا۔ معلوم ہو گیا کہ عہد نبوی میں لکھنے کا سلسلہ جاری تھا۔

**کتابت حدیث:** نفس کتابت حدیث تو عہد نبوی سے شروع ہو گئی تھی حضور ﷺ کے زمانے سے ہی کتابت تو ہو رہی تھی۔ لیکن تدوین حدیث ۱۰۰ ہجری میں عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانے میں ہوئی۔ ورنہ شروع میں نفس کتابت چل رہی تھی۔ صحابہ کرامؓ متفرق طور پر لکھ رہے تھے سرکاری سطح پر عمر بن عبدالعزیزؓ نے لکھوایا۔

حدیث کا مدون اول کون ہے؟

اس میں مختلف نام آتے ہیں یہ بات تو پڑھ لی کہ سب سے پہلے سرکاری طور پر عمر بن عبدالعزیزؓ نے اس کو (احادیث کو) جمع کروایا تھا۔ اور انہوں نے حکم دیا تھا ابو بکر ابن محمد ابن عمرو ابن حزم کو کہ احادیث نبوی لکھ کر جمع کر دو۔

چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے بخاریؒ کی شرح فتح الباریؒ میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ فرمایا کہ عمر بن عبدالعزیزؓ نے ابو بکر ابن حزم

کو لکھا انظر ما کان من حدیث رسول اللہ ﷺ فاكتبه فانی خفت دروس العلم فلهاب العلماء

تو سب سے پہلے عمر بن عبدالعزیزؓ نے ابو بکر ابن محمد ابن عمرو بن حزم کو لکھا تھا تو حافظ ابن حجرؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ مدون اول ابو بکر ابن محمد ابن عمرو ابن حزم ہیں۔

لیکن مشہور قول مدون اول ہونے کا ابن شہاب الزہریؒ کے بارے میں ہے۔ جن کی وفات ۱۲۵ ہجری میں ہے ان کو پورا نام ہے محمد ابن مسلم ابن عبید اللہ ابن عبداللہ بن شہاب الزہریؒ یہ حدیث کے مدون اول ہیں

مدونین کی چار قسمیں ہیں

۱۔ پہلی قسم: اول الجامع (۱) مشہور قول میں ابن شہاب الزہریؒ ہیں

(۲) اور راجح قول میں حافظ ابن حجرؒ نے جس کو ترجیح دی وہ ابو بکر ابن محمد ابن عمرو ابن حزم ہیں تو یہ اول جامع ہوئے اور ان کو عمر بن عبدالعزیزؓ نے حکم دیا تھا۔

۲۔ دوسری قسم: مدون الابواب والاحکام: (یعنی جنہوں نے ابواب اور احکام کی احادیث کی تدوین کی) تو

ابواب کی طرز پر احادیث کو جمع کرنا۔ (ابواب کی طرز سے مراد کتاب الطہارۃ کے متعلق حدیث کتاب الطہارۃ میں آئے گی۔

زکوٰۃ کی زکوٰۃ میں صلوٰۃ کی صلوٰۃ میں حج کی حج میں) تو ایک جماعت کثیرہ نے اس پر کام کیا کہ ابواب کی طرز پر احادیث کو جمع کیا

چنانچہ ابواب کی طرز پر احادیث کو جمع کرنے والوں میں ایک نام آتا ہے

(۱) سعید بن ابی عروبہ کا: (۲) اسی طرح احکام کی طرز پر امام مالکؒ نے مؤطا لکھی۔  
 (۳) ابن جریج نے مکہ میں (۴) امام اوزاعی نے شام میں (۵) سفیان ثوریؒ نے کوفہ میں (۶) ہشیم نے مقام واسطہ میں (۷) معمر نے یمن میں اور (۸) علامہ ابن مبارکؒ نے خراسان میں  
 یہ حضرات تقریباً ایک ہی زمانے میں دو صدی کے اندر اندر گزرے ہیں  
 ۳۔ تیسری قسم عدون الاسانید (مسند کی طرز پر احادیث کی تدوین کرنے والا)  
 (مسند سے مراد وہ کتاب ہے جس میں احادیث نبویہ کو صحابہ کے ناموں کی حروف تہجی کی ترتیب پر جمع کیا گیا ہو۔ جیسے ابو بکرؓ، ابو ہریرہؓ، الف میں، عمرؓ (ع) میں وغیرہ)  
 سب سے پہلے مسند لکھنے والا عبداللہ ابن موسیٰ الجعفی ہیں، ان کے بعد نعیم ابن حماد اور اسدہ میں امام احمد بن حنبل کی مسند مشہور ہے۔ مسند امام احمد بن حنبل کے نام سے۔

۴۔ چوتھی قسم صحیح احادیث کو کتب اور ابواب کے طرز پر جمع کرنا اور غیر صحیح کو الگ کر دینا۔  
 ان میں پہلا نام (۱) امام بخاریؒ کا۔ انہوں نے صرف صحیح احادیث کو اپنی کتاب میں جمع کیا ہے۔ ان کے بعد امام مسلمؒ، ترمذیؒ، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہؒ ان سب نے امام بخاریؒ کے طرز کے مطابق صرف صحیح احادیث کو اپنی کتابوں میں جمع کیا ہے  
 علامہ سیوطیؒ نے اشعار میں اس کو جمع کیا ہے اسمیں تین قسمیں آگئی ہیں، وہ فرماتے ہیں

أَوَّلُ جَامِعِ التَّحْلِيفِ وَالْأَثَرِ ابن شہاب امر لہ عمر

وَأَوَّلُ الْجَامِعِ لِلْأَبْوَابِ :: جَمَاعَةٌ فِي الْعَصْرِ ذُو الْقُرْبَابِ

کابن جریج و ہشیم و مالک ..... و معمر و ولد المبارک

وَأَوَّلُ الْجَامِعِ بِإِقْصَارِ ..... عَلِي الصَّحِيحُ فَقَطُّ الْبُخَارِيُّ

تو عدوین کی چار قسمیں ہو گئیں اور علی الاطلاق پہلا عدون ابن شہاب زہریؒ ہے۔ یا ابو بکر ابن محمد ابن عمرو ابن حزم جن کی وفات ۱۲۰ ہجری ہے۔ (حافظ نے اسی کو عدون اول کہا ہے، ابن شہاب زہریؒ کی وفات ۱۲۵ ہجری کی ہے) تو سو سال مکمل ہونے پر انہوں نے تدوین شروع کی۔

اور دوسرے عدوین جو ہیں عدون الابواب والا حکام۔ ان کا عرصہ تقریباً ۱۵۰ ہجری کے بعد گذرا۔ یہ طبقہ ثانیہ ہے اس میں سعید بن ابی عروبہ، ابن جریج، مالکؒ، اوزاعیؒ وغیرہ ہیں۔۔۔

تیسری قسم عدون الاسانید کی ہے جن میں عبداللہ ابن موسیٰ الجعفی سرفہرست ہیں ان کی وفات ۲۱۳ ہجری میں ہے۔ اور دوسرے امام احمد کی وفات ۲۴۱ ہجری کی ہے۔ اسی طرح نعیم ابن حماد الخزاز متوفی ۲۲۸ ہجری تو یہ سب اسدہ دو صدی کے بعد گذرے ہیں۔

پھر طبقہ رابعہ جنہوں نے صرف صحیح احادیث پر اقتصار کیا ہے ان میں سب سے پہلے امام بخاریؒ (محمد ابن اسمعیل البخاری) جن کی

سن وفات ۲۵۶ ہجری ہے۔

۵۔ قاعدہ خامسہ استمداد العلم  
اس علم میں مدد طلب کی جاتی ہے حضور ﷺ کے افعال، اقوال اور تقاریر سے

۶۔ مبادی

علم حدیث کے مبادی وہ مباحث ہیں جن پر علم حدیث موقوف ہے۔ اور وہ ہیں حدیث کے احوال، حدیث کی صفات، یہ علم حدیث کے مبادی ہیں

۷۔ علم حدیث کی غرض و غایت الفوز بسعادة الدارين

دوسری غرض جو علم حدیث ہی کے ساتھ خاص ہے

معرفة الصحيح من غيره (صحیح حدیث غیر صحیح سے پہچان میں آ جائے)

۸۔ وجہ تسمیہ :- دو مشہور وجہیں ہیں۔

(۱) حدیث بمعنی حادث ضد القديم۔ تو گویا کلام اللہ قدیم ہے ازل سے ہے اللہ پاک کی صفت ہے۔ جبکہ علم حدیث حادث ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا کلام ہے بندہ اور بشر کا کلام ہے۔

دوسری وجہ: یہ ماخوذ ہے امانعة ربک فحدث سے اللہ پاک نے سورۃ الفصحیٰ میں تین انعام ذکر فرمائے۔ پہلا انعام:

الم یجدک یتیمًا فآوی۔ دوسرا انعام: ووجدک ضالًا فہدیٰ۔ تیسرا انعام: ووجدک عائلاً فاغنی

یعنی آپ کو یتیم پایا پھر ٹھکانہ دیا۔ اور آپ کو ہدایت عطا فرمائی نیز آپ شکر مند تھے تو آپ کو غنی کر دیا حضرت خدیجہؓ کے مال کے

سبب

ان میں انعامات کے مقابلے میں تین احکام ہیں (۱) لعلکم الیوم فلاحاً ففہر یتیم کو مت جھڑکئے۔ (۲) دوسرا حکم واما

السائل فلاحاً ففہر۔ سائل کو مت جھڑکئے۔ واما بنعمۃ ربک محدث۔ آپ کے رب نے جو انعام کیا اُسے بیان کیجئے۔

علامہ شبیر احمد عثمانی نے اس طرح بیان فرمایا کہ رب کی نعمت کو بیان کرنا یہی تو حدیث ہے۔ رب کی نعمتیں بہت ساری

ہیں۔ ایک اہم نعمت ہے نبوت۔ (اللہ پاک کی طرف سے جو روحانی انعامات اور نعمتیں حضور ﷺ پر کی گئیں، حضور ﷺ نے اپنے

اقوال سے، افعال سے، اپنے کردار سے، اپنے گفتار سے ہر طرح سے حضور ﷺ نے اس نعمت کو بیان کر دیا۔

(۲) مقدمة الكتاب

مقدمۃ الکتاب میں دو چیزیں ہوتی ہیں

۱۔ ما يتعلق بالمصنف

۲۔ ما يتعلق بالمصنف

۱۔ ما يتعلق بالمصنف (پہلی فصل)

اس میں امام ترمذی کے حالات ان کے مناقب و فضائل کا بیان ہوگا

۲۔ مایعلق بالمصنف (دوسری فصل)

اس میں جامع ترمذی کا بیان، جامع ترمذی کی خصوصیات اور جامع ترمذی کا صحاح ستہ میں کیا مقام ہے، اسی طرح اس کے دیگر متعلقات کا بیان ہوگا۔

مایعلق بالمصنف

۱۔ مصنف کا نام و نسب

الامام الحافظ ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ ابن الضحاك السلمی البوخی

الترمذی الضریر

السلمی: منسوب ہے قبیلہ بنو سلیم کی طرف۔ یہ غیلان کا معروف قبیلہ تھا۔

البوخی: منسوب ہے بوخ کی طرف۔ جو ترمذ کی بستیوں میں سے ایک بستی ہے اور ترمذ اور بوخ کے درمیان چھ فرسخ = ۱۸ میل کا فاصلہ ہے

امام ترمذی کی نسبت دونوں طرف کرنا صحیح ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بوخ میں پیدا ہوئے ہوں لہذا بوخ کی طرف نسبت حقیقی ہے اور چونکہ بوخ ترمذ کے مضافات میں ہے۔ اس لیے ترمذی بھی کہہ دیا گیا مجازاً

التومذی: ملا علی قاری نے شرح الشماک میں لکھا ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ اس لفظ کو تین طرح ضبط کیا گیا ہے

۱۔ تومذی: ت اور م دونوں کے کسرہ کے ساتھ

۲۔ تومذی: ت اور م دونوں کے ضمہ کے ساتھ

۳۔ تومذی: ت پر فتح اور م کے نیچے کسرہ کے ساتھ

سب سے زیادہ مشہور طریقہ پہلا یعنی تومذی ہے

یہ ترمذی کے دریا کے کنارے ایک پرانا شہر ہے اور اس کو مدینۃ الرجال کہا جاتا ہے۔ بعض حضرات نے یوں کہا کہ یہ دیگر تمام شہروں کی ماں کی حیثیت رکھتا ہے۔

حضرت بنوری نے معارف السنن میں اس طرح لکھا ہے کہ شہر چینون کے ساحل پر یہ شہر واقع ہے اور اسی دریا کو ماوراء النہر کہتے ہیں۔

امام ترمذی کے آباؤ اجداد کا تعلق ”مرد“ سے تھا۔ پھر ان کے دادا مرد سے ترمذ شہر منتقل ہو گئے۔ اس کو اپنا وطن بنا لیا تو یہیں ترمذی میں امام ترمذی کی پیدائش اور نشوونما ہوئی۔

الضریر.. نابینا

علامہ مناوی نے شرح الشماک میں لکھا ہے۔ بعض حضرات کی رائے میں یہ پیدائشی نابینا تھے لیکن یہ بات ضعیف ہے۔ پیدائشی نابینا تو امام بخاری تھے۔ امام ترمذی راجح قول کے مطابق پیدائشی نابینا نہیں تھے۔ حافظ عسقلانی نے بھی اسی طرح کہا

ہے۔ چنانچہ حافظ نے اپنی کتاب تہذیب التہذیب میں لکھا ہے کہ امام ترمذی آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے اور اس کی وجہ حاکم نے لکھی ہے کہ اصل میں آخری عمر میں زہد اور بکاہ کا بہت غلبہ تھا (یعنی عبادات اور رونے کا) تو اس وجہ سے نابینا ہو گئے تھے اور آخری سالوں میں نابینا رہے۔

شاہ عبدالعزیزؒ نے بستان الحمد شین میں اسی طرح لکھا ہے کہ ”امام ترمذیؒ نے آخری عمر میں بہت زہد اور تورع اختیار کیا اور اللہ رب العزت کے سامنے بہت رونا دھونا کیا۔ یہاں تک کہ نابینا ہو گئے۔“

۲ امام ترمذیؒ کی کنیت

امام ترمذیؒ کی کنیت ابو عیسیٰ ہے۔

امام ترمذیؒ کی کنیت پر اعتراض

مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے ابو عیسیٰ کنیت رکھی تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا۔ ان عیسیٰ لا اب لبہ، عیسیٰ کے کوئی والد نہیں۔ گویا حضور ﷺ نے اس کو منع فرمادیا۔ اسی طرح اس اشکال کی اور تحقیق میں امام ابو داؤدؒ نے کتاب الادب میں۔ باب فی من یتکسب بابی عیسیٰ کا باب قائم فرمایا۔

تو امام ابو داؤدؒ نے فرمایا کہ حضرت عمرؓ نے اپنے صاحبزادے کی پٹائی لٹائی تھی جس نے کنیت ابو عیسیٰ رکھی تھی۔ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے بھی ابو عیسیٰ کنیت رکھی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم ابو عبد اللہ کنیت رکھو۔ تو مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا کہ حضور ﷺ نے میری کنیت ابو عیسیٰ رکھی ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حضور ﷺ کے تو اگلے پچھلے سارے گناہ معاف ہو چکے تھے اس لیے حضور ﷺ کی بات اور ہے لیکن تم اپنی کنیت ابو عبد اللہ رکھو۔

اس سے پتہ چل رہا ہے کہ (اور مجموعہ احادیث سے معلوم ہو رہا ہے) کہ حضور ﷺ اور صحابہ کرامؓ نے ابو عیسیٰ کنیت کو اچھا نہیں سمجھا۔

اشکال یہ ہوا کہ پھر مصنف نے یہ کنیت کیوں رکھی؟

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں:- ابو عیسیٰ کنیت اچھی نہیں ہے کہ اصل میں عیسیٰ علیہ السلام کے کوئی والد نہیں ہیں، بخیر باب کے حضرت مریم علیہ السلام سے پیدا فرمایا، تو ابو عیسیٰ کنیت رکھنے میں ایک طرح سے وہم ہے کہ شاید حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کوئی والد ہوں۔ اس لیے شریعت نے اس کو پسند نہیں کیا۔ بہر حال اعتراض مضبوط ہو گیا۔

اعتراض کے جوابات ۱۔ امام ترمذیؒ نے یہ کنیت اس وقت رکھی جب ان کو یہ حدیث نہیں پہنچی تھی۔

۲۔ امام ترمذیؒ نے یہ کنیت خود نہیں رکھی بلکہ یہ ان کے آباؤ اجداد سے چلی آئی ہے

۳۔ حضور ﷺ نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی کنیت رکھی تھی ابو عیسیٰ۔ تو اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے امام ترمذیؒ نے بھی اپنی کنیت ابو عیسیٰ رکھ لی (یہ امام ترمذیؒ کا اپنا اجتہاد ہے)

۴۔ علامہ انور شاہ العرف الشذی میں فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے ممانعت والی حدیث کو خلاف اولیٰ پر محمول کیا ہے گویا کہ

ان کے نزدیک کثرت رکھنا خلاف اولیٰ ہے لیکن جائز ہے اور مصنف نے ابو عیسیٰ کثیت اس لیے رکھی کہ مغیرہ بن شعبہؓ نے حضور ﷺ کی اجازت سے ابو عیسیٰ کثیت رکھی تھی۔ ابھی

۵۔ ملا علی قاریؒ نے شرح الشماک میں لکھا ہے کہ ابتداً ابو عیسیٰ کثیت رکھنا منع ہے۔ اما من اشتهر بہ فلا یکرہ یعنی جو اس کثیت سے مشہور ہو جائے تو وہ منع نہیں اور مکروہ نہیں۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ تمام علماء اور تمام مصنفین کا اجماع ہے کہ امام ترمذیؒ کو ابو عیسیٰ سے تعبیر کرتے ہیں۔ پس چلا کہ ابو عیسیٰ کے ساتھ خود مشہور ہوئے بذات خود یہ کثیت نہ رکھی تھی۔

اب شرعی مسئلے میں کیا حکم ہے علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ”باب النظر والاबाہ“ میں لکھا ہے کہ ابو عیسیٰ کثیت رکھنا مطلقاً مکروہ ہے۔ حیث قال لا یسمی حکیماً..... ولا ابا الحکم ولا ابا عیسیٰ معلوم ہوا ابو عیسیٰ کثیت رکھنا مکروہ ہے۔

امام ترمذیؒ کی ولادت اور وفات  
امام ترمذیؒ کی ولادت رائج قول میں ۲۰۹ ہجری میں ہے۔ جبکہ امام بخاریؒ ۱۹۳ ہجری میں پیدا ہوئے۔ تو امام ترمذیؒ، امام بخاریؒ کے ۱۵ سال بعد پیدا ہوئے۔

وفات: رائج قول میں ۲۷۹ ہجری  
دوسرا قول ۲۷۷ ہجری تیسرا قول ۲۷۵ ہجری  
علامہ ابن خلکانؒ نے فرمایا کہ ۱۳ رجب شب پیر میں امام ترمذیؒ کی وفات ۲۷۹ ہجری میں مقام ترمذ میں ہوئی۔ تو کل عمر ۷۰ سال ہوئی۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے کہا ہے کہ اگر ان کی عمر یاد رکھنی ہو تو یہ شعر یاد کر لیا جائے  
الترمذی محمد ذو ذین  
عطر وفاقہ غمرہ فی ع  
یعنی وفات ان کی ”عطر“ میں اور عمر ”ع“ میں  
(ع = ۷۰)۔ (ط = ۹)۔ (ر = ۲۰۰) عطر = ۲۷۹

تو ”ع“ میں ان کی عمر ہے اور ع کے نمبر ۷۰ ہیں تو ستر ۷۰ سال عمر پائی  
عمل وفات

مقام ترمذ ہے اکثر حضرات کی رائے کے مطابق اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ ان کی وفات مقام بوزغ میں ہوئی لیکن رائج قول مقام ترمذ کا ہے۔

امام ترمذیؒ کے فضائل  
محمد شین کرام کے نزدیک ان کی تعریفات اور ان کے علوم مرتبہ کا بیان:  
امام ترمذیؒ کے فضائل کو شمار نہیں کیا جاسکتا۔ مختصر ا یہ کہ حافظ ابن حجرؒ نے اپنی تہذیب احمدیہ میں لکھا ہے امام



اور کسی فرماتے ہیں کہ امام ترمذی ان ائمہ میں سے ایک امام تھے جن کی علم حدیث میں پیردی کی جاتی ہے۔ کان الترمذی احد الانمة الذین یقتدی بہم فی علم الحدیث صنف الجامع والتورایخ والعلل۔ تصنیف رجل عالم متقن کان یضرب بہ المثل فی الحفظ

امام ترمذی نے جامع کھسی کتاب التاریخ کھسی، علل کھسی جیسا کہ ایک عالم متقن (ثقة) لکھتا ہے۔ اور امام ترمذی حافظے میں ضرب المثل تھے۔

ابن کثیر نے اس طرح فرمایا هو احد ائمة هذا الشأن فی زمانہ

حافظ البو حاتم، ابن حبان نے کہا ہے کہ امام ترمذی ثقة راوی ہیں اور فرمایا کان ممن جمع وصنف وحفظ وذاکر امام حاکم فرماتے ہیں (تذکرۃ الحفاظ میں اس کا تذکرہ کیا ہے) کہ امام بخاری کا جب انتقال ہوا تو خراسان میں امام بخاری نے اپنی وفات کے بعد امام ترمذی جیسا شخص علم، حافظے، ورع وتقویٰ اور زہد کے اندر نہیں چھوڑا۔ یعنی امام ترمذی صلح، ورع وتقویٰ میں امام بخاری کے خلیفہ تھے۔ آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے کثرت بکاء ہی کی وجہ سے۔

علامہ سمعانی نے اپنے انساب میں ان کو لکھا ہے

امام عصرہ بلا مدافعة ..... صاحب التصانیف

امام ترمذی کے بے مثال حافظے کا ایک واقعہ:

امام حافظ ابن حجر عسقلانی بخاری کے شارح ان کے حافظے کے بارے میں لکھتے ہیں کہ امام اور کسی (سند کے ساتھ نقل کرتے ہیں) کہتے ہیں کہ..... امام ترمذی کا بیان ہے کہ میں مکے کے رستے میں تھا اور میں نے ایک شیخ کی احادیث دور جڑوں میں لکھ رکھی تھیں اور میری ان سے ملاقات نہیں ہوئی تھی۔ اس سفر میں وہ محدث اور شیخ ہمارے قریب سے گزرے میں نے پوچھا کون ہیں؟ لوگوں نے کہا فلاں ہیں۔ تو امام ترمذی سمجھے کہ وہ دور جڑ جن میں، میں نے حدیثیں لکھی ہوئی ہیں وہ میرے پاس موجود ہیں۔ حالانکہ وہ ان دور جڑوں کے علاوہ دوسارے رجسٹر لے کر چل پڑے اور ان شیخ کے پاس جا کر ان سے کہا کہ آپ سے میرا انجانہ تعارف ہے اور آپ کی حدیثیں مجھے کسی کتاب میں ملی تھیں تو میں نے اپنی کاپیوں میں لکھ لی ہیں۔ اب میں یہ چاہتا ہوں کہ آپ مجھے وہ حدیثیں سنا دیں تاکہ میں رجسٹر سے ملا بھی لوں اور آپ مجھے اجازت حدیث بھی دیدیں۔ اب محدث نے سنائی شروع کیں اور امام ترمذی نے وہ رجسٹر کھول لیے تو دیکھا کہ رجسٹر سادے ہیں کچھ بھی نہیں لکھا ہوا۔ خیر بڑا افسوس ہوا لیکن وہ حدیثیں سناتے رہے یہ سنتے رہے کہ سبق کے دوران بولنا ہے ادبی ہے تو یہ غور غور سے رجسٹر کو دیکھتے رہے اچانک محدث کی نظر پڑ گئی کہ یہ کیا کر رہے ہو؟ تمہیں شرم نہیں آتی تم نے میرا وقت ضائع کر دیا تم کہتے ہو میں نے حدیثیں لکھی ہوئی ہیں حالانکہ تمہارے رجسٹر تو سادے ہیں ان میں تو کچھ ہے ہی نہیں۔ تو امام ترمذی نے پورا واقعہ بتایا کہ کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ سچی بات میں یہ عرض کر رہا ہوں کہ میرے رجسٹر لکھے ہوئے تھے۔ اور یہ سطر ہے رجسٹر کہیں رکھے تھے اور سادے ہاتھ لگ گئے۔ آپ کا سبق شروع ہو گیا میں جلدی جلدی بھاگتا ہوا پہنچ گیا اور وہ رجسٹر جن میں احادیث لکھی تھیں ان کے بجائے سادے رجسٹر لے کر

بیٹھ گیا پھر فرمایا کہ میں نے آپ کی ساری حدیثیں یاد بھی کر لیں۔ محدث نے کہا اچھا سناؤ تو امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے ساری حدیثیں پے در پے ان کو سنا دیں۔ تو محدث نے کہا نہیں ایسا لگتا ہے کہ تو پہلے سے یاد کر کے آیا ہے؟ تو کہا کہ نہیں میں پہلے سے تو یاد کر کے نہیں آیا تو محدث نے اپنی چالیس احادیث جو ان کی غرائب حدیث کہلاتی ہیں (ان کے علاوہ کسی کو معلوم نہیں) وہ سنائیں اور کہا کہ چلو مجھے سناؤ تو امام ترمذی نے اول سے آخر تک ساری احادیث پے در پے سنائیں تو محدث نے کہا سناؤ ابٹ مفکک میں نے تمہارے جیسا انتہائی قوتِ حفاظت والا نہیں دیکھا۔

امام بخاری کی شان میں ایک اور منقبت:

امام بخاری جو امام ترمذی کے استاد ہیں فرماتے ہیں ما انتفعت بک اکثر مما انتفعت بی یعنی جتنا فائدہ تمہیں میرے پاس شاگرد بن کر ہوا ہے اس سے زیادہ فائدہ مجھے تم سے ہوا ہے تمہیں پڑھا کر۔ تو یہ امام بخاری جو امام احمد شہنشاہ ہیں انہوں نے امام ترمذی کے متعلق گواہی دی ہے کہ وہ بڑے لائق اور بڑے پائے کے محدث تھے۔ حضرت بخاری نے معارف السنن میں علامہ انور شاہ کشمیری سے نقل کیا ہے کہ امام بخاری نے جو فرمایا کہ مجھے تم سے زیادہ فائدہ ہوا حالانکہ فائدہ شاگرد کو زیادہ ہوتا ہے۔ فرمایا امام بخاری کے اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح امام ترمذی نے امام بخاری سے علم کا ایک بڑا حصہ سیکھا۔ اور بڑا فائدہ حاصل کیا تو آپ کو معلوم ہے کہ شاگرد یہ چاہتا ہے کہ میرا استاد ایسا استاد ہو جو محقق ہو، بڑا فہم عالم ہو، اس کی شہرت ہو دنیا میں۔ اسی طرح استاد بھی تو یہ چاہتا ہے کہ مجھے شاگرد بھی ڈھنگ کے ملیں جو سمجھدار ہوں، ذہین ہوں، بات کو سمجھتا ہو، تاکہ وہ اس شاگرد کو واسطے سے دنیا جہاں میں، دنیا کے کونے کونے میں علم اور حدیث پھیلائے، یہ مطلب ہے۔ تو جس طرح تمہیں مجھ سے فائدہ ہوا اسی طرح جب تم دنیا کے مختلف علاقوں میں جا کر میرے واسطے سے حدیث سناؤ گے تو میرا علم تمہارے واسطے سے دنیا جہاں میں پھیل جائے گا۔

امام ترمذی کی ایک بڑی فضیلت یہ ہے کہ امام ترمذی کے شیخ اور امام ترمذی کے استاد امام بخاری نے امام ترمذی سے دو حدیثوں میں سماع کیا ہے جو جامع ترمذی میں ہیں

۱۔ پہلی حدیث ترمذی جلد ثانی صفحہ نمبر ۲۱۳ مطبوعہ جامع ایم سعید کراچی

حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے ”باب ماجاء فی مناقب علیؑ“ اس میں حضرت ابوسعید خدریؓ حضور ﷺ کا فرمان نقل کرتے ہیں عن النبی ﷺ قال لعلی یا علی لا یحل لأحد ان یجنب فی هذا المسجد غیری و غیرک یعنی اے علیؑ! میرے اور تمہارے علاوہ کسی شخص کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اس مسجد میں چلی رہ جائے یہ حدیث امام ترمذی نے نقل فرمائی اور فرمایا قد سمع محمد بن اسمعیل منی هذا الحدیث تو اس حدیث میں امام بخاری شاگرد بن گئے۔

دوسری حدیث کتاب التفسیر، سورۃ حشر کی تفسیر میں (ترمذی جلد ثانی، ص ۱۶۶)

عبداللہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ کا فرمان ”ما قطعتم من لینه او ترکمواھا

تو، لیبہ کی تفسیر امام ترمذی نے عبداللہ ابن عباسؓ سے نقل کی ہے۔ اللبنة النخلة پھر فرمایا سمع منی محمد بن اسمعیل هذا الحديث

امام ترمذی کے رحلہ علمی (علمی اسفار) اور امام ترمذی کے اساتذہ اور شیوخ اور علماء کا بیان حافظ ابن حجر عسقلانی نے تہذیب التہذیب میں لکھا ہے کہ هو ائمة طائفة البلاد وسمع خلقاً من الخراسانيين والعراقيين والحجازيين وقد ذكروا في هذا الكتاب

تو امام ترمذی نے بہت سے ممالک کا سفر کیا اور خراسانی اور عراقی اور حجازی علماء سے سماع کیا جن کا اس کتاب ترمذی میں ذکر کیا گیا ہے۔

۱۔ ام ترندی کے مشہور سائنز کے نام

- ۱۔ امام بخاری  
۲۔ قتیبہ ابن سعید  
۳۔ محمود ابن غیلان  
۴۔ سفیان بن کسج  
۵۔ محمد بن بشار  
۶۔ احمد بن منیع

علامہ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ”التمکیل“ میں امام ترمذیؒ کے مشائخ اور اساتذہ کے نام لکھ دیے ہیں۔ بہر حال ان کی فہرست بطویل ہے  
امام ترمذیؒ کے شاگرد

- |    |                       |    |                                |    |              |
|----|-----------------------|----|--------------------------------|----|--------------|
| ۱۔ | امام بخاریؒ           | ۲۔ | ابوالعباس محمد ابن احمد الحنفی | ۳۔ | حماد بن شاکر |
| ۴۔ | یحیٰی ابن کلیب الشاشی | ۵۔ | احمد بن عبد اللہ الدار         | ۶۔ | داؤد ابن نصر |
| ۷۔ | احمد بن یوسف النسفی   | ۸۔ | محمود بن نمیر                  |    |              |

جامع ترمذی میں ائمہ صحاح ستہ سے احادیث

۱۔ امام ترمذی، امام بخاری کے شاگرد و رشد ہیں۔ شاہ عبدالعزیزؒ نے ”بستان المحققین“ میں اسی طرح لکھا ہے اور امام ترمذی نے امام بخاری کے طریقے اور عادت کو اپنایا ہے اور بیشمار روایتوں میں امام ترمذی نے امام بخاری سے سماع کیا ہے۔ البتہ یہ صحیح مذہبی میں امام ترمذی نے امام بخاری سے بہت سی روایات نقل کی ہیں۔ تقریباً ۳۰۰ کے قریب روایات ہیں جو امام ترمذی نے امام بخاری سے نقل کی ہیں، جن میں سے ایک صفحہ نمبر ۷ جلد اول باب ما یقول اذا خرج من الخلاء میں ہے۔ اور ان کی بہت سی احادیث امام ترمذی بہت سی جگہوں پر امام بخاری سے نقل کرتے ہیں۔ ایک اور دوسری چیز ہے کلام علی الرواة (راویوں پر جرح و تعدیل اور کلام) تو کلام علی الرواة تو امام ترمذی نے امام بخاری سے بے شمار جگہوں پر نقل کیا ہے۔ تقریباً ہر باب میں (یا اکثر جگہوں پر) تو امام ترمذی نے اپنے استاد امام بخاری کی رائے کا احترام اور اتباع کیا ہے۔ البتہ ان مقامات پر امام ترمذی کی رائے اپنے استاد امام بخاری سے مختلف ہوئی ہے۔ امام بخاری ایک روایت کو ترجیح دیتے ہیں جبکہ

امام ترمذی دوسری کو جیسے آگے ایک باب آرہا ہے ”باب الاستنجاء بالحجرین“ اس میں امام بخاریؒ کی ایک رائے ہے لیکن امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کی رائے پر رد کیا ہے۔

تو کلام علی الرواۃ میں امام بخاریؒ سے نقل کر کے امام ترمذیؒ نے ان سے اختلاف بھی کیا ہے۔  
۲۔ امام ترمذیؒ کے اساتذہ میں امام مسلم بھی ہیں جن کی کتاب ”صحیح مسلم“ ہے۔ تو امام مسلمؒ سے امام ترمذیؒ نے ایک حدیث نقل کی ہے۔ جامع ترمذی صفحہ نمبر ۱۴۸، کتاب الصوم، ایچ ایم سعید پر باب ماجاء فی احصاء ہلال شعبان لسو رمضان اس میں حدیث امام بن حجاج الخ تو اس میں امام مسلمؒ مراد ہیں۔ اور ان سے یہی ایک روایت امام ترمذیؒ نے نقل کی ہے۔

۳۔ امام ترمذیؒ کے تیسرے استاد امام ابو داؤدؒ ہیں۔ امام ابو داؤدؒ سے امام ترمذیؒ نے صرف ایک حدیث لی ہے ”بو ابواب الساقب“ سے پہلے نقل کی ہے۔ حضرت انسؓ سے جلد ثانی صفحہ نمبر ۲۰ مکتبہ حقانیہ قال رسول اللہ ﷺ لیسل احدکم ربہ حاجتہ کلھا حتی یسئل یسئل فقلہ اذا انقطع“۔  
فرمایا آدمی اپنے رب سے تمام ضروریات کو مانگے اگر جوئے کا ترسہ بھی ٹوٹ جائے تو بھی کسی سے نہ مانگے اللہ ہی سے مانگے۔

یہ حدیث مبارکہ امام ترمذیؒ نے امام ابو داؤدؒ سلیمان ابن اشعث السجستانی سے نقل کی ہے۔ البتہ کلام علی الرواۃ دو جگہوں پر امام ترمذیؒ نے امام ابو داؤدؒ سے نقل کیے ہیں۔

۱۔ باب ماجاء فی الرجل ینام عن الوتر او ینسی، جلد اول صفحہ نمبر ۱۰۶، ایچ ایم سعید  
یہاں پر امام داؤدؒ کے متعلق امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو داؤدؒ سے کہتے ہوئے سنا کہ امام ابو داؤدؒ نے امام احمد ابن حنبل سے پوچھا کہ عبدالرحمن بن زید ابن اسلمؒ راوی کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اس کا بھائی عبداللہ بن زید بن اسلمؒ ”لاباس بہ“ کے درجے کا راوی ہے یعنی ثقہ ہے۔ تو گویا عبدالرحمن ضعیف راوی ہے۔

۲۔ جلد اول صفحہ نمبر ۱۵۳، باب ماجاء فی الصائم یندعه القی۔ ترمذی، ص ۱۵۳، ایچ ایم سعید  
یہاں بھی یہی بات امام ترمذیؒ نے امام ابو داؤدؒ سے دوبارہ نقل کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں سمعت ابا داؤد السجستانی یقول سألت احمد بن حنبل عن عبدالرحمن بن زید بن اسلم فقال اخوہ عبداللہ بن زید لاباس بہ، (ترمذی، ص ۱۵۳، ایچ ایم سعید الجلد اول)

امام ترمذیؒ کی تصانیف:

حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں ترمذی کی بہت سی تصانیف ہیں، مشہور یہ ہیں

- |                  |                                |
|------------------|--------------------------------|
| ۱۔ جامع ترمذی    | ۲۔ شمائل النبی ﷺ (شمائل ترمذی) |
| ۳۔ اسماء الصحابة | ۳۔ کتاب العلل الصغیر           |

- ۵۔ العلل الکبیر (انہیں امام ترمذی نے اپنے استاد امام بخاری کے اقوال ذکر کیے ہیں کہ مثلاً فلاں راوی کے متعلق کیا رائے ہے؟
- ۶۔ کتاب التفسیر
- ۷۔ کتاب التاريخ
- ۸۔ کتاب الزہد
- ۹۔ کتاب الاسماء والکنی (کنیت کی جمع)

امام ترمذی اور باقی ائمہ صحاح ستہ کا کیا مذہب تھا؟

امام ترمذی اور باقی ائمہ کے مذہب کے متعلق بہت کچھ اختلاف ہے ان کا کیا مذہب تھا؟

حضرت شیخ الحدیث کی محدثین کرام کے مذاہب کے متعلق رائے

حضرت شیخ الحدیث نے لامع الدراری کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اہل علم کا اختلاف ہے کہ محدثین کرام کا کیا مذہب ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک تمام ائمہ حدیث مجتہدین تھے۔

اور بعض نے کہا کہ سب کے سب مقلدین تھے

لیکن والوجه عندی ان فیہم تفصیلاً: یعنی راجح قول میں میرے نزدیک اس مسئلے میں تفصیل ہے وہ یہ کہ:-

ابوداؤدؒ کے حنبلی ہیں متشدد فی مسلک الحنابلہ۔ جیسا کہ طحاویؒ کے حنفی ہیں (اور جو شخص غور سے ابوداؤدؒ پڑھے گا تو اسے پتہ چلے گا کہ امام ابوداؤدؒ بہت سے مقامات پر حنابلہ کے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں) امام بخاریؒ کو بعض حضرات نے طبقات شافعیہ میں شمار کیا ہے

حضرت شیخ فرما رہے ہیں کہ والوجه عندی کہ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ امام بخاریؒ مجتہد مستقل تھے۔ چنانچہ امام بخاریؒ کی صحیح بخاری میں غور و خوض کرنے سے سمجھ میں آجائے گا کہ امام بخاریؒ مجتہد مستقل تھے۔

اور جو لوگ امام بخاریؒ کو شافعی کہتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اس لیے شافعی تھے کہ امام بخاریؒ نے ۲۴ مقامات پر حنفیہ پر اعتراض کیا ہے قال بعض الناس کہہ کر۔

حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ جس طرح حنفیہ پر اعتراض ہے اسی طرح تو امام بخاریؒ نے شافعیہ پر بھی بہت سارے اعتراضات کیے تو وہ شافعی بھی نہ رہے تو بہر حال امام بخاریؒ مجتہد مستقل تھے۔

البتہ امام بخاریؒ ائمہ متبعین میں سے نہیں تھے ان کے پیروکار تھوڑے ہیں اور پھر ان کا مذہب آگے چل نہیں سکا۔ انھیں مافی مقدمۃ اللامع۔ چنانچہ علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں ائمہ متبعین میں سے امام اوزاعیؒ، اسحاق بن راہویہؒ، ابن جریر طبریؒ اور داؤد ظاہریؒ ہیں۔ امام اوزاعیؒ کے تقریباً دو سو سال تک ملک شام میں مقلدین رہے۔۔۔ لیکن امام نوویؒ نے تقریب میں علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں امام بخاریؒ کو ائمہ متبعین میں شمار نہیں کیا۔۔۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اب ائمہ اربعہ کے علاوہ کسی کی تقلید جائز نہیں کیونکہ ائمہ اربعہ کے مذاہب مدون ہیں، ان کے علاوہ کسی بھی امام کے مذاہب اور فروعات مدون نہیں اور یہ بھی معلوم نہیں کہ ان کا راجح قول کونسا ہے اور مرجوح قول کونسا۔۔۔۔۔ ہمارے استاد محقق العصر العلماہ شیخ عبدالرشید نعمانیؒ نے ماتمس البہ الحاجۃ لمن بطالع مسن ابن ماجہ، ص ۲۷ پر اس سے

اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاریؒ اور ابو داؤدؒ بھی دیکر ائمہ صحاح ستہ کی طرح تھے۔ وہ کسی خاص امام کے مقلد نہیں تھے اور نہ ائمہ مجتہدین مطلق میں سے تھے بلکہ یہ حضرات ان ائمہ مجتہدین کے اقوال میں سے کسی ایک کے مذہب کو اختیار کر لیتے۔۔۔۔۔ اگر امام بخاریؒ اور امام ابو داؤدؒ مجتہد ہوتے تو جس طرح دیگر مجتہدین اور فقہائے کرام کے اقوال ذکر کیے جاتے ہیں اسی طرح ان کے بھی اقوال اس کے ساتھ ذکر کیے جاتے۔۔۔۔۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ وہ تمام کتابیں جسمیں مجتہدین کے اقوال مدون کیے گئے ہیں وہ کتابیں امام بخاریؒ اور امام ابو داؤدؒ کے مذہب ذکر کرنے سے خالی ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ امام ترمذیؒ باوجود یہ کہ امام بخاریؒ کے خاص شاگردوں میں ہیں لیکن پھر بھی وہ اپنی جامع ترمذی میں اپنے شیخ امام بخاریؒ کا مذہب ذکر نہیں کرتے حالانکہ وہ اکثر مجتہدین جیسے ابن مبارکؒ، امام اسحاقؒ وغیرہ کے اقوال ذکر کرتے ہیں۔۔۔۔۔ اگر امام بخاریؒ، امام ترمذیؒ کے نزدیک فقہاء اور مجتہدین میں سے ہوتے تو امام ترمذیؒ، امام بخاریؒ کا مذہب ہر باب میں ذکر کرتے۔۔۔۔۔ اگر چہ امام ابو داؤدؒ کے الفقه النعمۃ الصحاح السنۃ ہونے کا انکار نہیں کیا جا سکتا اسی وجہ سے علامہ شیرازی نے امام ابو داؤدؒ کو طبقات فقہاء میں شمار کیا ہے۔۔۔۔۔ لیکن امام بخاریؒ کی ثقاہت بظاہر اس درجہ کی نہیں چنانچہ مشہور قصہ ہے کہ امام بخاریؒ سے پوچھا گیا دو بچوں نے ایک بکری کا دودھ پی لیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو امام بخاریؒ نے اس کے متعلق فتویٰ دیا کہ ان کے درمیان حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔۔۔۔۔ اس واقعہ کو قاضی حسین بن محمد المالکیؒ نے اپنی مشہور تاریخ کی کتاب الخیمس میں کیا ہے۔ اور علامہ ابن حجرؒ کی شافعی نے الخیرات الحسان میں اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔۔۔۔۔ اور امام بخاریؒ سے اس طرح کا واقعہ رونما ہونا کوئی مستبعد بھی نہیں ہے۔ چنانچہ اگر امام بخاریؒ کی صحیح بخاری میں غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ امام بخاریؒ کے اکثر استنباطات فقہاء کے اصول کے موافق نہیں ہیں۔ انتھی ماتمس الیہ الحاجۃ۔۔۔۔۔ بہر حال حضرت مولانا نعمانیؒ کے یہاں امام بخاریؒ مجتہد مطلق نہیں تھے اگر امام بخاریؒ مجتہد مطلق ہوتے تو دیگر مجتہدین کی طرح ان کا بھی مذہب منقول ہوتا۔۔۔۔۔ لیکن حضرت شیخ الحدیثؒ کی لامع الدراری کے مقدمہ صفحہ ۱۹ میں لکھا ہے کہ امام بخاریؒ کا مذہب اس لیے نقل نہیں کیا گیا کیونکہ وہ ائمہ متبوعین میں سے نہیں تھے اور دیگر ائمہ مجتہدین کی طرح ان کی تقلید نہیں کی گئی، اسی وجہ سے ان کا مذہب بھی نقل نہیں کیا گیا۔۔۔۔۔ مقدمہ لامع الدراری، ایچ ایم سعید صفحہ ۱۹۔۔۔۔۔ لیکن حضرت مولانا عبدالرشید نعمانیؒ کو جب حضرت شیخؒ کی یہ بات ذکر کی گئی تب بھی حضرت نے اس سے اختلاف فرمایا اور متعدد مجالس میں حضرت مولانا فرماتے رہے کہ امام ترمذیؒ تمام مجتہدین کے اقوال ذکر کرتے ہیں چاہے وہ مجتہد ائمہ متبوعین میں سے ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام مسیح کا مذہب متعدد مقامات پر ذکر کیا مثلاً باب ما جاء انه یبداء بعز خر الزواں ترملتی، ص ۱۵، ایچ ایم سعید۔۔۔۔۔ نیز باب ما جاء اشعار البدن، ص ۱۸۱۔۔۔۔۔ فرايت و کيما غضب غضبا شديداً وقال اقول لك قال رسول الله ﷺ ونقول قال ابراهيم۔۔۔۔۔ تو اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ امام ترمذیؒ صرف ائمہ مجتہدین میں ان ائمہ کا مذہب نقل کرتے ہیں جو ائمہ متبوعین ہوں تو پھر امام ترمذیؒ نے امام کعبؒ کا مذہب کیوں ذکر کیا حالانکہ امام کعبؒ غیر متبوعین میں ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ تمام مجتہدین کے مذاہب نقل کرتے ہیں۔ چاہے وہ مجتہدین

سے بیان فرماتے رہے۔ انتہی

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے محدثین کرام کے مذاہب کے متعلق

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی بخاری کی شرح فیض الباری میں اس طرح لکھا ہے کہ ”امام بخاری مجتہد لاریب فیہ“۔ اور فرمایا کہ بعض لوگوں نے انکو شافعیؒ اس لیے کہا کہ مسائل مشہورہ میں امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی موافقت کی ہے۔ مسائل مشہورہ جیسے قرأت خلف الامام، رفع المذین، امین بالجہر، بسم اللہ نماز میں بالجہر پڑھنا حالانکہ مشہور مسائل سے ہٹ کر امام بخاریؒ نے حنفیہ کے مذہب کی بھی موافقت کی ہے، جیسے قسامۃ کا مسئلہ ہے۔ اس میں امام بخاریؒ احناف کے ساتھ ہیں، اس لیے انکو شافعی کہنا صحیح نہیں ہے۔

امام ترمذی کے مذہب کے متعلق:

علامہ انور شاہ فرما رہے ہیں کہ امام ترمذی شافعی اہل مذہب ہیں کیونکہ انہوں نے ہمیشہ مذہب شافعیہ کا دفاع کیا ہے، سوائے ایک مسئلے کے۔ جامع ترمذی، جلد اول، صفحہ ۴۱، مسئلۃ الابراء فی صلوٰۃ الظهر۔ اس مسئلے میں وہ شافعییت سے نکل کر حنفی بن گئے ورنہ ہمیشہ یکے شافعی رہے۔

علامہ انور شاہ فرماتے ہیں کہ امام نسائی اور امام ابوداؤد ضعیلی تھے۔ اور فرماتے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ دونوں ضعیلی تھے۔ اگرچہ بعض حضرات کی رائے میں دونوں شافعی تھے۔

امام مسلمؒ اور امام ابن ماجہؒ کے متعلق فرمایا کہ مجھے بالتحقیق ان دونوں کے متعلق نہیں پتہ چل سکا کیونکہ امام مسلمؒ نے اپنے ابواب خود قائم نہیں کیے بلکہ ان کے ابواب امام نوویؒ نے قائم کیے ہیں۔ تو ترجمہ الباب سے پتہ چلتا ہے کہ مصنف نے کونسا مذہب اختیار کیا۔ جب امام مسلمؒ نے خود باب قائم نہیں کیے تو ان کے مذہب کا بھی پتہ نہیں چلتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ تو مجتہد مستقل ہیں۔ اور امام ابو داؤدؒ کے اندر بھی فقہ کا خاصہ درجہ ہے تو اس لیے شیخ طاہر الجزائریؒ سے نقل کیا ہے کہ امام ابو داؤدؒ بھی مجتہدین میں سے تھے۔۔۔ وکسان من اهل الفقه والاجتهاد

پھر حضرت شیخ<sup>ؒ</sup>، شیخ طاہر الجزائری سے نقل فرماتے ہیں کہ مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ یہ لوگ اہل حدیث کے مذہب پر تھے اور علماء میں سے کسی کے مقلد نہیں تھے، نہ تو یہ مجتہدین میں مطلق میں سے تھے نہ مقلد تھے بلکہ ائمہ حدیث میں سے کسی ایک کے قول کو اختیار کر لیتے تھے۔

تو حضرت شیخ خلاصہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک تو امام ابو داؤد ضعیفی ہیں۔ امام بخاری مجتہد مستقل ہیں (جیسا کہ ان کے تراجم ابواب سے پتہ چلتا ہے) اور باقی جو چار ائمہ صحاح ستہ کے ہیں تو وہ مجتہدین فی المذہب تھے۔

جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مستقل ہیں اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ بنی المذہب ہیں تو اسی طرح باقی ائمہ مجتہدین بنی المذہب میں سے ہیں۔ ان کا اصول میں اتحاد ہوتا ہے صرف فروغ میں اختلاف ہوتا ہے۔

امام ترمذی کے متعلق کچھ اشاعت اور مفرقات کا بیان

۱۔ علامہ ابن حزم نے امام ترمذی کو مجہول کہا ہے

اس کا جواب حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں دیا کہ ابن حزم کی اس بات کی طرف توجہ نہ دی جائے جو انہوں نے امام ترمذی کو مجہول کہا ہے کیونکہ ابن حزم کو امام ترمذی کے متعلق معلومات نہیں ہو سکی اور نہ ان کو پتہ چلا کہ امام ترمذی جامع ترمذی اور کتاب العلل کے مصنف ہیں۔ اسوجہ سے ابن حزم کو معلوم نہیں ہو سکا۔

اور یہی بات حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں لکھی ہے کہ ابن حزم نے محمد بن عیسیٰ ابن سورۃ کو مجہول کہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے خیال میں ان کو پتہ نہیں چلا کہ یہ کون ہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ان کے حافظے اور ان کی تصانیف سے مطلع نہیں تھے۔ (ابن حزم تو بہت سارے ثقہ اور حفاظ حدیث کو مجہول کہہ چکے ہیں)

علماء نے لکھا ہے کہ ابن حزم کے امام ترمذی کو مجہول کہنے سے امام ترمذی کا درجہ نہیں گھٹا بلکہ ابن حزم کا اپنا درجہ گھٹ گیا اور ان کی قدر و منزلت میں کمی آئی ہے امام ترمذی کے درجہ میں کوئی کمی نہیں آئی۔

۲۔ امام ترمذی ائمہ حدیث میں سے ہیں اس کے باوجود کہتے ہیں کہ امام ترمذی کے اوپر متساهل لیس تصحیح الاحادیث و تحسینہا کا اعتراض ہے۔ (حدیث کو حسن اور صحیح کہنے میں تساہل ہیں) اور یہ اعتراض بڑا مضبوط ہے۔ اور امام ترمذی کے تساہل ہونے کی بہت سی مثالیں جامع ترمذی میں ملتی ہیں۔

مثال نمبر ۱: حافظ بن کثیر نے لکھا ہے کہ کثیر بن عبد اللہ ابن عمرو ابن عوف ایک راوی ہے۔

حافظ ذہبی نے لکھا کہ یحییٰ بن معین اس کو لیس ہشیاء کہتے ہیں یعنی ضعیف راوی ہے اور امام شافعی اور امام ابو داؤد نے فرمایا زکین من ارکان الکذب۔ دارقطنی نے متروک اور نسائی نے لیس ثقہ کہا۔ یعنی ضعیف راوی ہے لیکن امام ترمذی نے الصلح جائز بین المسلمین والی حدیث نقل کی اور کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ حالانکہ اس روایت میں کثیر بن عبد اللہ راوی ہے۔

مثال نمبر ۲: یحییٰ ابن یحیٰ ابن ایک اور راوی ہے۔ امام ترمذی نے کتاب الجواز میں اس کی حدیث نقل کی ہے۔

ان النبی ﷺ دخل قبراً لیلاً فاسرج له سراج۔ تو اس حدیث کو امام ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے حالانکہ وہ روایت ضعیف روایت ہے اس لیے علماء نے فرمایا کہ امام ترمذی کے حسن اور صحیح کہنے سے دھوکے میں نہیں آنا چاہیے۔ چنانچہ حافظ زیلعی نے بھی کہا کہ یہ دخل قبراً لیلاً والی حدیث تو ضعیف ہے اس میں حجاج ابن ارطاة راوی ہے جو کہ بدلس ہے لیکن امام ترمذی نے اس کو حسن کہہ دیا۔

مثال نمبر ۳: محمد بن حسن ابی یزید احمد ابی الکونی ایک راوی ہے تو یہ بھی ثقہ نہیں ہے۔

ابن معین نے کہا کہ لیس ثقہ۔ اور کہا کہ یہ جھوٹ بولتا ہے۔ نسائی نے کہا کہ متروک ہے۔ ابو داؤد نے ضعیف کہا



لیکن امام ترمذیؒ نے اس کی ضعیف احادیث نقل کیں تو کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اس وجہ سے امام ترمذیؒ کو تسامل کہا جاتا ہے لیکن تسامل کے مختلف درجات ہیں کچھ ائمہ تشددین کہلاتے ہیں جیسا کہ امام ابن جوزیؒ۔ حدیث میں بڑی سختی کرتے ہیں جب تک پورا الطینان نہیں ہوتا حدیث کو صحیح کہتے ہی نہیں۔

اسکے بالمقابل حاکم ہیں وہ انتہائی درجہ کے تسامل ہیں۔ اور امام ترمذیؒ کا تسامل حاکم سے کم ہے۔ مثال یہ ہے کہ جس حدیث کو حاکم اگر صحیح کہہ دیں گے تو امام ترمذیؒ کے یہاں وہ حسن کے درجہ میں ہوگی۔ جبکہ دوسرے ائمہ کے یہاں وہ روایت ضعیف ہوگی۔ اس لیے امام ترمذیؒ حاکم کے مقابلے میں کم درجہ کے تسامل ہیں۔

۳۔ ترمذی نام کے تین افراد ہیں۔ عبدالرحمن مبارک پوریؒ نے تھنہ الاوزی کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ ترمذی نام کے تین افراد ہیں۔

- ۱۔ ابو یحییٰ ترمذی (جامع ترمذی کے مصنف) وفات ۲۷۹ ہجری
  - ۲۔ الترمذی الکبیر (ابوالحسن احمد ابن الحسن) جو الترمذی الکبیر کے نام سے مشہور ہیں
- یہ ترمذی اصل میں امام بخاری، ترمذی، ابن ماجہ کے اساتذہ میں سے ہیں اور امام احمد ابن حنبل کے شاگرد ہیں۔ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب المغازی میں (صحیح بخاری میں) اس ترمذی کے واسطے سے امام احمد بن حنبل سے روایات نقل کی ہے۔ ان کی وفات ۲۴۰ ہجری سے کچھ اوپر ہے۔

۳۔ حکیم ترمذی جو ضعیف ہیں نام: ابو عبد اللہ محمد بن علی بن الحسن بن بشر الخرازمی الحافظ حکیم ترمذی کی بھی بہت سی کتابیں ہیں۔ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ بستان الحدیث میں لکھتے ہیں کہ اس حکیم ترمذی نے نوادر الاصول لکھی ہے۔ نوادر الاصول کی اکثر احادیث ضعیف ہیں اور یہ غیر معتبر کتاب ہے۔ بعض جاہل لوگ سمجھتے ہیں کہ امام ترمذیؒ اور حکیم ترمذیؒ ایک ہیں اور وہ ابو یحییٰ ترمذیؒ کی طرف بہت سی ضعیف حدیثیں منسوب کرتے ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ گویا جامع ترمذی میں ساری حدیثیں ضعیف ہیں۔ تو حکیم ترمذی کو امام ترمذیؒ کے ساتھ خلط ملط کر دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ دونوں بالکل الگ الگ ہیں۔

### مايتعلق بالمصنف (جامع ترمذی کے متعلق)

- ۱۔ پہلا فائدہ: کتاب ترمذی کا نام
- ۱۔ پہلا قول: صاحب کشف الظنون نے لکھا ہے۔ مشہور قول یہ ہے کہ اس کتاب کو اس کے مصنف کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ جامع الترمذی اور سنن الترمذی۔

پہلا قول زیادہ رائج ہے جامع الترمذی کا (صاحب کشف الظنون علامہ خلکان نے اسی طرح لکھا ہے۔  
 ۲۔ دوسرا قول: عبدالرحمن مبارک پوریؒ نے تھنہ الاوزی کا جو مقدمہ لکھا ہے اس میں لکھا ہے کہ حاکم نے اس کو الجامع الصحیح کہا ہے۔

خطیب بغدادی نے ترمذی اور نسائی دونوں کو صحیح کہا ہے (اصح)

اشکال: اس دوسرے وجہ تسمیہ پر اشکال ہے کہ ترمذی کو صحیح کیوں کہا جا رہا ہے حالانکہ ترمذی میں تو ضعیف احادیث بھی موجود ہیں؟

جواب یہ ہے کہ ترمذی کی اکثر احادیث اس معنی میں صحیح ہیں کہ ان سے دلیل پکڑی جاسکتی ہے یعنی قابل للاحتجاج ہیں۔ اور ضعیف احادیث ایسی صحیح احادیث کے مقابلے میں تھوڑی سی ہیں۔ تو صحیح کا مطلب یہ ہے کہ ان کو دلیل بنایا جاسکتا ہے۔ لہذا تھلیم ترمذی کی کتاب کو اصح کہا گیا۔

مثال: صحاح ستہ چھ کتابوں کو کہتے ہیں حالانکہ ان میں دو تو صحیح ہیں اور پھر اس کے بعد اسی صحاح میں چار سنن اربعہ ہیں۔ سنن ترمذی، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن ابی داؤد۔ اور ان سنن اربعہ کی احادیث صحیح بھی ہیں حسن بھی اور ضعیف بھی ہیں تو ہر طرح کی موجود ہیں۔

۳۔ تیسرا قول: مصنف نے اس کا نام رکھا ہے ”المسند الصحیح“ چنانچہ مصنف اس طرح کہتے ہیں کہ صنفت هذا المسند الصحیح

المسند الصحیح پر اشکال یہ ہے کہ مسند تو حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں احادیث کو صحابہ کی حروف ہجاء کی ترتیب پر جمع کیا گیا ہو۔ جیسے مسند امام احمد بن حنبل

جبکہ مصنف نے تو اپنی کتاب کو ابواب فقہ کی ترتیب پر جمع کیا ہے تو یہ تو ”سنن“ ہے نہ کہ ”مسند“ اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف جو مسند کی ہے یہ تو مسند اصطلاحی ہے۔ کبھی کبھار مسند، حدیث کی اس کتاب کو بھی کہا جاتا ہے جو ابواب فقہیہ کے مطابق ترتیب دی گئی ہو تو ان کو حروف ہجاء کی ترتیب کی وجہ سے مسند نہیں کہتے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی احادیث مسند مرفوعۃ الی النبی ﷺ ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کو بھی المسند اصح کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کی احادیث مرفوعۃ الی النبی ﷺ ہیں۔

علامہ کنانی کا ایک رسالہ ہے ”الرسالة المستطرفة لبیان كتب السنة المشرفة“ اس میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔ راجح قول اور مشہور قول یہی ہے کہ ترمذی کو جامع ترمذی کہیں یا سنن ترمذی کہیں جو پہلا قول ہے۔ اب ترمذی جامع بھی ہے اور سنن بھی ہے۔ سنن تو اس لیے ہے کہ اس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق ہے۔ کہ پہلے کتاب الطہارہ پھر کتاب الصلوٰۃ اسی طرح احکام فقہیہ کے اعتبار سے کتاب کی ترتیب قائم کی گئی ہے۔

اور جامع اس لیے ہے کہ اس میں آٹھ قسم کی احادیث کے مشہور ابواب آگئے ہیں اس لیے جامع بھی ہے

سیر، آداب و تفسیر و عقائد، فتن، احکام و اشراط و مناقب

تو صرف جامع ترمذی ایسی ہے جو جامع بھی ہے اور سنن بھی ہے۔ جبکہ بخاری، مسلم جامع تو ہیں لیکن سنن نہیں ہیں۔ ابوداؤد،

نسائی، ابن ماجہ، سنن ہیں جامع نہیں ہیں

علامہ کتانی نے اپنے الرسالة المستطرفة میں یہی لکھا کہ جامع ابی عیسیٰ الترمذی ویسعی بالسنن ایضاً انتہی۔ تو یہ ایک ہی کتاب جامع بھی ہے اور سنن بھی ہے۔

۲۔ دوسرا فائدہ جامع ترمذی کی فضیلت اور صحاح ستہ میں اس کا درجہ اور مقام

علامہ ابن کثیر نے ابن عطیہ سے نقل کیا ہے اس بن عطیہ کہتے ہیں کہ میں نے محمد ابن طاہر المقدسی کو یہ کہتے ہوئے سنا وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابواسامیل عبداللہ بن محمد الانصاری سے یہ بات سنی۔ انہوں نے فرمایا کہ کتاب الترمذی عندی النور من کتاب البخاری و المسلم ترمذی کی کتاب بخاری و مسلم سے زیادہ روشن ہے۔

اس پر سوال کیا گیا کہ بخاری و مسلم سے ترمذی زیادہ نور کیوں ہے؟

فرمایا کہ بخاری و مسلم سے تو وہی شخص فائدہ اٹھائے گا جو فن حدیث کے اہل معرفت تادم میں سے ہو۔ اور جو جامع ترمذی میں امام ترمذی نے اپنی احادیث کی خود شرح کر دی اور وضاحت کر دی کہ حدیث کا کیا حکم ہے۔ لہذا ہر فقہیہ ہر محدث اس کتاب ترمذی سے فائدہ اٹھا سکتا ہے تو ایک ہوتا ہے اور اور ایک ہوتا ہے اصح۔ تو اصح تو بخاری و مسلم ہیں۔ اور ترمذی انور ہے اصح نہیں۔

چنانچہ اسی طرح ابن یثقلہ نے امام ترمذی سے نقل کیا ہے کہ امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے اس مسند صحیح کو لکھا اور اس کو علماء مجاز پر پیش کیا تو وہ بڑے خوش ہوئے۔ پھر علماء عراق پر پیش کی، پھر علماء خراسان پر پیش کی وہ بھی خوش ہوئے۔ امام ترمذی کی کتاب کو دیکھ کر پھر فرمایا کہ جس کے گھر میں میری کتاب ترمذی موجود ہے گویا کہ اس کے گھر میں نبی موجود ہے کہ نبی اس سے باتیں کر رہا ہے اور بول رہا ہے۔ (انہی اہم کتاب ہے) تو اس طرح کے الفاظ آتے ہیں

صفت هذا المسند الصحيح وعرضه على علماء الحجاز فرضوا به وعرضه على علماء العراق فرضوا به وعرضه على علماء الخراسان فرضوا به فمن كان في بيته هذا الكتاب فكانما في بيته نبى يتكلم وفي رواية ينطق

قاضی ابوبکر ابن العربی ماکفی جو ترمذی کے پہلے شارح ہیں، صاخرۃ الاحوذی ان کی شرح ہے، انہوں نے فرمایا اپنی شرح کے شروع میں کہ دیکھو یہ جان لو کہ احادیث کی کتابوں میں پہلی بنیاد مؤطا امام مالک ہے۔ یہ اول کتاب بھی ہے اور باب بھی ہے۔ اور احادیث کی کتابوں میں دوسری بنیاد امام یحییٰ یعنی امام بخاری کی کتاب صحیح بخاری ہے۔ تو ان دونوں (مؤطا امام مالک اور صحیح بخاری) کے اوپر بنیاد رکھی ہے امام مسلم القشیری نے اور ان تمام دیگر ائمہ نے انہی دونوں کتابوں کو دیکھ کر اپنی کتابیں لکھی ہیں۔

پھر قاضی ابوبکر آگے لکھتے ہیں کہ ترمذی کی کتاب سے بہتر کوئی شاندار کتاب نہیں ہے۔ فرمایا اس میں ۴ اقسام کے علوم

ہیں۔

۳۔ ضعیف ہیں

۲۔ صحیح ہیں

۱۔ احادیث مسند ہیں

- ۴۔ امام ترمذی نے احادیث کے طرق اور اسناد کو جمع کیا ۶/۵۔ جرح و تعدیل  
 ۸/۷۔ الاسماء والکنی ۱۰/۹۔ موصول، مقطوع ۱۲/۱۱۔ معلول ہے یا صحیح  
 ۱۳۔ مترکب ہے یا نہیں ۱۳۔ امام ترمذی نے علماء کے اختلاف کو ذکر کیا ہے (کہ علماء نے اس روایت کو  
 قبول کیا ہے یا رد کر دیا) پھر یہ کہ علماء نے اس حدیث کی کیا تاویل اور تفسیر کی ہے؟ یہ سارے مستقل علوم ہیں جو ترمذی میں سامنے  
 آئیں گے۔

شاہ عبدالعزیزؒ نے بستان المحمدین میں لکھا ہے کہ ترمذی نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں مگر سب سے بہتر جامع ترمذی ہے۔ بلکہ  
 فرماتے ہیں سب کتب احادیث میں سب سے بہترین کتاب ترمذی ہے۔

کیونکہ جامع ترمذی کی وجوہ امتیاز درج ذیل ہیں

- ۱۔ حسن ترتیب ہے اور تکرار کا نہ ہونا ہے
  - ۲۔ فقہاء کے مذاہب کا بیان ہے اور ہر مذہب والے کی وجہ ترجیح اور استدلال کا بیان ہے
  - ۳۔ حدیث کی انواع کا بیان ہے کہ حدیث صحیح ہے حسن ہے معلول ہے غریب ہے ؟
  - ۴۔ حدیث کے راویوں کے نام، ان کے لقب اور کنیتوں کا بیان اور بہت سے فوائد جو علم رجال سے متعلق ہیں۔
- شیخ محمد شاہ کرنے بھی یہی لکھا کہ ترمذی اپنی کتاب میں بہت تفصیل حدیث ذکر کرتے ہیں اس کی صحت اور ضعف کو بیان  
 کرتے ہیں گویا کہ علم العلل کی عملی تعلیم دیتے ہیں جامع ترمذی میں لہذا عالم محکم سب کے لیے جامع ترمذی سب سے زیادہ  
 نفع ہے۔ اور یہی بات شاہ عبدالعزیز صاحب نے فرمائی ہے۔

صباح ستہ میں جامع ترمذی کا مقام

تصہید: حضرت شیخ الحدیثؒ نے مقدمہ لامع میں صفحہ نمبر ۲۸ پر لکھا ہے کہ حدیث کی کتابوں کے پانچ درجات ہیں۔ شاہ  
 عبدالعزیزؒ کا رسالہ ہے ”مناہج حب حفظہ للنظارہ“ اس میں شاہ عبدالعزیزؒ نے کتب حدیث کے پانچ درجات ذکر کیے ہیں۔ وہ  
 پانچ درجات یہ ہیں۔

۱۔ پہلا درجہ: حدیث کی وہ کتابیں جس میں صرف اور صرف صحیح حدیثیں ہیں، ان میں کوئی موضوع تو کیا ضعیف حدیث  
 بھی نہیں۔ مثال: مؤطا امام مالک، صحیح بخاری، صحیح مسلم، صحیح ابن حبان، حاکم، ضیاء مقدی کا المختار، صحیح ابن خزیمہ، ابوعوانہ، صحیح ابن  
 سکن، ابن جارد کی المثنیٰ۔

۲۔ دوسرا درجہ: حدیث کی وہ کتابیں جن کے اندر احادیث کم از کم صالح للعمل ہیں۔ اور جو ضعیف حدیثیں ہیں وہ حسن کے  
 درجے کے قریب ہیں۔ مثال: سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، مسند امام احمد بن حنبل، نسائی۔

۳۔ تیسرا درجہ: تیسری قسم کی وہ کتابیں ہیں جس میں حسن، صالح اور منکر روایات بھی موجود ہوں۔ مثال: سنن ابن ماجہ،  
 مسند عبدالرزاق، مسند ابوداؤد طیالسی، مسند سعید ابن منصور، مصنف ابوبکر ابن ابی شیبہ

- تفسیر کی جتنی کتابیں ہیں علماء نے لکھا ہے کہ ان میں مکر اور سن گھڑت باتیں بھی آ جاتی ہیں
- ۴۔ چوتھی قسم: حدیث کی وہ کتابیں جن کی تمام روایات ضعیف ہوں۔ مثال: حکیم ترمذی کی نوادر الاصول، ویلیبی کی مسند الفردوس۔ نیز تاریخ الخلفاء، تاریخ ابن نجار وغیرہ (تاریخ کی کتابوں میں عموماً صحت کا التزام نہیں ہوتا)
- ۵۔ پانچواں درجہ: حدیث کی وہ کتابیں جو اس لیے لکھی گئی ہوں کہ اس کے اندر موضوع روایات کی نشاندہی ہو۔ مثال: موضوعات ابن جوزی، اسی طرح تنزیہ الشریعہ ہے علامہ ابن العراق وغیرہ کی۔
- تو کتب حدیث میں جامع ترمذی دوسرے درجہ میں ہے۔

صحاح ستہ میں جامع ترمذی کا مقام

سب سے پہلا درجہ تو بخاری کا ہے کہ یہ سب سے اصح ہے۔ بعض لوگوں نے مسلم کو اصح کہا ہے لیکن جمہور کی رائے میں بخاری مسلم سے زیادہ اصح ہے۔

حافظ عسقلانی نے اشکال نقل کیا ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ امام مالک کی کتاب سب سے زیادہ اصح ہے اس سے زیادہ کوئی صواب نہیں ہے۔ ما اعلم فی الارض کتاباً اکثر صواباً من کتاب لمالک۔ روئے زمین میں مؤطا امام مالک سے زیادہ اصح کوئی کتاب میرے علم میں نہیں۔

تو حافظ عسقلانی نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بخاری مسلم کے آنے سے پہلے مؤطا امام مالک سب سے زیادہ اصح تھی۔ کیونکہ امام بخاریؒ تو پیدا ہی ۱۹۳ ہجری میں ہوئے اور امام مالکؒ اس وقت انتقال بھی کر چکے تھے۔ بعض نے کہا کہ مسلم بخاری سے اصح ہے۔ حاکم کے شیخ ابو علی نیشاپوری کا مقولہ ہے صاحت ادیم السماء کتاب اصح من صحیح مسلم۔ یعنی آسمان کے چڑے کے نیچے سب سے زیادہ اصح کتاب مسلم کی ہے۔

حافظ عسقلانی نے اس طرح جواب دیا کہ اصل میں ایک ہوتا ہے طرز تحریر وہ تو مسلم کا بہت اچھا ہے، بہت نفاست کے ساتھ لکھی گئی ہے، عجیب انداز ہے کہ پڑھنے میں مزہ آتا ہے تو امام مسلمؒ نے اپنی کتاب اپنے شہر میں اپنے اصول و قواعد کے مطابق لکھی ہے اور ان کے اکثر مشائخ بھی زندہ تھے۔ سیاق و سباق ان کے سامنے تھا تو اصول اور جودت وضع اور حسن ترتیب و تحریر کے اعتبار سے مسلم اصح ہے۔ اور بخاری نے کتاب اپنے حافظے سے لکھی ہے۔ کبھی مشائخ موجود ہیں کبھی نہیں ہیں۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے فلاں احادیث بصرہ سے لی اور کبھی شام میں جا کر تو بخاریؒ کو وہ مواقع نہیں ملے جو امام مسلمؒ کو ملے۔

تو حسن ترتیب اور جودت کے اعتبار سے تو مسلم اصح ہے لیکن من حیث الرواۃ اور احادیث کے استنباط کے اعتبار سے بخاری زیادہ اصح ہے۔

بعض حضرات کی رائے یہ بھی ہے کہ بخاری و مسلم دونوں ایک ہی درجہ میں ہیں اور یہی امام قرطبی کی رائے ہے کہ دونوں کو ایک ہی درجے میں رکھا جائے۔ لیکن شیخ الحدیثؒ نے فرمایا کہ بخاری کی بھی بعض روایات پر اعتراض ہے اور مسلم کی بھی۔

بخاری کی ۷۸۱۰۰ حدیثوں پر کلام ہے۔ تو مسلم کی زیادہ احادیث پر کلام ہے لہذا مسلم کا درجہ بخاری سے

گھٹ گیا اور بخاری کا بڑھ گیا۔

شعر: لہذا عدد لجمعفی وقی لمسلم  
تو بخاری کی شکلم فیہ روایات ۷۸ ہیں اور مسلم کی شکلم فیہ روایات ۱۰۰ ہیں اور ۳۲ روایات صحیحین میں مشترک شکلم فیہ ہیں۔

تو جمہور کے نزدیک پہلا درجہ بخاری کا ہے اور دوسرا مسلم کا ہے۔ تیسرا درجہ حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ ابوداؤد کا ہے۔ اور اس کی وجہ حضرت شیخ نے یہ بیان فرمائی کہ امام ابوداؤد، امام ترمذی اور نسائی دونوں کے استاد ہیں۔ لہذا ابوداؤد کا تیسرا درجہ ہے۔ پھر چوتھا درجہ نسائی کا ہے کیونکہ نسائی نے پہلے السنن الکبریٰ لکھی تھی تو اسراء میں سے کسی امیر نے سوال کیا کہ کیا اس کتاب کی ساری حدیثیں صحیح ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ نہیں ساری حدیثیں صحیح نہیں ہیں تو اس حاکم نے کہا کہ اس کتاب میں سے صرف احادیث صحیحہ کو الگ کر دو۔ پھر انہوں نے السنن الصغریٰ لکھی جس کا نام نسائی ہے۔ اس کو انتہائی بھی کہتے ہیں اس لیے نسائی کا درجہ چوتھا ہے پھر پانچواں درجہ جامع ترمذی کا اور چھٹا درجہ ابن ماجہ کا ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ نسائی کا تیسرا اور ابوداؤد کا چوتھا درجہ ہے

ایک شاذ قول یہ بھی ہے کہ علامہ سخاویؒ نے بعضے مغاربہ سے نقل کیا ہے کہ نسائی کا درجہ بخاری سے بڑھا ہوا ہے لیکن یہ بات انتہائی کمزور ہے

البتہ ترمذی کا نمبر ۵ کیوں ہے۔ حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے تدریب الروای میں ذہبی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ترمذی کا درجہ ابوداؤد اور نسائی کے بعد کیوں ہے اس لیے کہ اس میں بہت سے ضعیف راویوں سے روایات ہیں جیسے مصلوب اور کلیبی۔ ایسے راویوں کی روایات کی وجہ سے ترمذی کا درجہ ابوداؤد اور نسائی سے گھٹ گیا۔

اسکے علاوہ یہ وجہ بھی ہے کہ ترمذی میں بہت سی روایات پر موضوع کا حکم لگا ہے۔ اگرچہ علماء نے ان روایات کی طرف سے دفاع کیا ہے اور جواب دیا ہے لیکن بہر حال ترمذی میں جتنی روایات پر موضوع ہونے کا حکم لگا ہے وہ بہت زیادہ ہیں بہ نسبت ابوداؤد اور نسائی کی روایات کے

حضرت شاہ ولی اللہؒ اور ان کے صاحبزادے ہیں شاہ عبدالعزیزؒ (تو شاہ عبدالعزیزؒ کی کتاب ہے بستان المحمد شین، ان باپ اور بیٹے دونوں حضرات نے جو ترتیب ذکر کی ہے) اس کے مطابق ترمذی، نسائی سے مقدم ہے چنانچہ یوں لکھا ہے (۱) بخاری (۲) مسلم (۳) ابوداؤد (۴) ترمذی (۵) نسائی اور (۶) ابن ماجہ

تو ترمذی کو ابوداؤد کے بعد رکھا۔ اس ترتیب سے ان حضرات نے صحاح ستہ کا ذکر کیا ہے جس سے ترمذی کا درجہ نسائی کے درجہ سے پہلے ہے

فائدہ : نکتہ

صحاح ستہ میں چھٹی کتاب کوئی ہے؟ جس کو سادس ستہ کہا جائے۔ بعض حضرات نے سنن ابن ماجہ جو صحاح ستہ میں شمار

کیا ہے۔ اور یہ قول آج مشہور ہو گیا حالانکہ امام نوویؒ نے اپنی تقریب نووی میں چھٹی کتاب کا نام ہی نہیں لیا بلکہ کہا کہ اصول اور امہات حدیث کل خمسہ ہیں ستہ نہیں ہیں۔ اس لیے ابن ماجہ کو صحاح میں داخل ہی نہیں کیا۔ چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ مصنف یعنی امام نوویؒ نے ابن ماجہ کو اصول میں نہیں رکھا۔ امام نوویؒ کے زمانہ کے بعد جا کر پھر اس ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں رکھا گیا۔ حالانکہ اس سے پہلے یہ صحاح ستہ میں داخل نہ تھی کیونکہ اس میں بہت سی موضوع روایات ہیں۔

سب سے پہلے جس شخص نے سنن ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں رکھا ہے وہ ہے محمد ابن طاہر المقدسی۔ اس نے ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں شمار کیا تو باقی لوگوں نے اس کا اتباع کیا۔

علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے فرمایا کہ علامہ حنفیؒ فرماتے ہیں کہ ابن ماجہ کی اکثر روایات جن کو ابن ماجہ ذکر کرتے ہیں اور وہ حدیث دوسری کتابوں میں نہیں ہوتی تو ایسی اکثر روایات ابن ماجہ کی ضعیف ہوتی ہیں۔

ما انفرد بہ ابن ماجہ فہو ضعیف۔ یعنی ایسی حدیث جو ابن ماجہ میں ہو اور ترمذی، ابوداؤد وغیرہ میں نہ ہو ابن ماجہ متفرد ہو تو وہ روایت ضعیف ہوتی ہے۔ اسی لیے متقدمین نے صحاح ستہ میں چھٹی کتاب کا نام ابن ماجہ کے بجائے ”موطا امام مالک“ کا لکھا ہے۔ تو موطا امام مالک کو متقدمین کے نزدیک صحاح ستہ میں ہونا چاہیے۔

چنانچہ علماء کہتے ہیں کہ ایک محدث چھٹی صدی میں گزرے ہیں۔ رزین ابن معاویہ العبدری المالکی جن کی وفات ۵۲۵ ہجری میں ہے، سب سے پہلے انہوں نے کہا کہ صحاح ستہ میں ایک کتاب موطا امام مالک ہونی چاہیے۔ ابن اثیرؒ نے اپنی کتاب جامع الاصول میں انہی کی بات نقل کی ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ مسند دارمی کو ہونا چاہیے۔ ابوسعید الخلالی ایک صاحب ہیں ان کی وفات ۶۱۷ ہجری میں ہے، انہوں نے کہا کہ مسند دارمی صحاح ستہ میں ہونی چاہیے۔ حافظ ابن حجرؒ نے ان کی پیروی کی ہے چنانچہ حافظ فرماتے ہیں سنن دارمی رتبہ میں دیگر سنن سے کم نہیں بلکہ اس کو صحاح ستہ میں ہونا چاہیے۔ کیونکہ مسند دارمی ابن ماجہ سے تو بہت افضل کتاب ہے۔

۱۔ بہر حال مشارقہ نے چھٹی کتاب سنن ابن ماجہ کو کہا ہے

۲۔ مغاربہ کے یہاں موطا امام مالک ہے

۳۔ تیسرا قول: ابوالحسن سندھی نے سنن ابن ماجہ کی شرح لکھی ہے اس میں فرمایا ہے کتاب الآثار اور موطا امام مالک ان دو

کتابوں کے بعد سب سے بہترین کتاب جس کو اصول میں اور امہات السنن میں شمار کیا جائے وہ کتاب شرح معانی الآثار ہے

امام طحاوی کی۔ فانہ عہدہم النظر فی بابہ

اصول حدیث اور امہات الحدیث میں موطا اور کتاب الآثار کے بعد اگر درجہ ہے تو شرح معانی الآثار کا ہے۔

تو یہ ساری بحث تھی کہ صحاح ستہ میں سادس السنۃ کوئی کتاب ہے؟

فائدہ: علامہ انور شاہؒ کی ترمذی کی شرح العرف الشہدی میں لکھا ہے کہ نسائی کا درجہ ابوداؤد سے بڑھا ہوا ہے کیونکہ نسائی ان کے یہاں تیسرے درجہ پر ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ امام نسائیؒ نے فرمایا ما اخرجت فی الصغریٰ صحیح۔ (یعنی

منہی بھی نسائی کا نام ہے اسی طرح مجتبیٰ اور مجتبیٰ بھی ہے۔

جبکہ ابوداؤد نے فرمایا ما اعرجت فی کتابی صالح للعمل

تو نسائی نے اپنی تو ساری حدیثوں کو صحیح کہا۔ ابوداؤد نے اپنی کتاب کی تمام احادیث کو صالح للعمل کہا۔ اور عمل صحیح اور حسن دونوں روایات پر ہو سکتا ہے۔ تو ابوداؤد تو حسن صحیح دونوں کو کتاب میں لائے جبکہ نسائی صرف صحیح کو لائے۔

پھر ترمذی کا درجہ پانچواں ہے مصلوب اور کلبی کی روایات کی وجہ سے۔ لیکن علماء نے ایک اچھی بات یہ کہی کہ امام ترمذی اپنی کتاب کی روایات میں صحیح و حسن و ضعیف کا حکم لگا دیتے ہیں اس وجہ سے امام ترمذی کا درجہ ابوداؤد سے بڑھا ہوا ہے۔۔۔۔۔ لیکن من حیث الاجمال تو ابوداؤد کا درجہ بڑھا ہوا ہے اگرچہ ہر حدیث پر حکم نہیں لگاتے، کسی میں لگاتے ہیں کسی میں نہیں لگاتے جبکہ ترمذی تو ہر حدیث پر حکم لگاتے ہیں

جامع ترمذی کے ابواب و روایات کی تعداد

جامع ترمذی کی روایات کی کل کتنی تعداد ہے؟ اس پر شرح حدیث نے کلام نہیں کیا، البتہ اس عاجز کی تلاش اور گفتی کے مطابق تقریباً جامع ترمذی میں احادیث کی تعداد چار ہزار کے لگ بھگ ہے جہاں شرح نے یہ لکھا ہے کہ اس میں ۱۱۹۸۵ ابواب ہیں، اور (۱۱) ابواب اس میں ملکر رہیں۔ ہر باب میں مصنف یا تو ایک حدیث یا دو حدیثیں ذکر کرتے ہیں یا زیادہ سے زیادہ تین ذکر کر دیتے ہیں۔ اس سے زیادہ ذکر نہیں کرتے۔ اسی لیے جامع ترمذی کی احادیث کی تعداد نہت کم ہے۔

جامع ترمذی میں ثنائی روایت

ثنائی کسے کہتے ہیں؟ ملا علی قاریؒ نے مشکوٰۃ کی شرح مرقاة المفاتیح کے شروع میں لکھا ہے کہ ترمذی کی اسانید میں سب سے اعلیٰ ترین سند وہ ہے جو ثنائی کہلاتی ہیں۔ وہ روایت جس کی سند میں مصنف اور حضور ﷺ کے درمیان کل دو واسطے ہوں ایک تابعی دوسرے صحابی۔ تو وہ روایت ثنائی کہلاتی ہے۔

تو ملا علی قاریؒ نے ترمذی کی ایک روایت کو ثنائی کہا کہ اس میں دو واسطے ہیں۔۔۔ حالانکہ ملا علی قاریؒ سے سہو ہو گیا۔ ترمذی میں کوئی ثنائی نہیں ہے۔ جامع ترمذی میں صرف ایک ثنائی روایت ہے۔ یعنی مصنف اور حضور ﷺ کے درمیان کل تین واسطے ہیں۔ ترمذی جلد ثانی صفحہ نمبر ۵۲ کتاب الفتن صحیح ایم سعید

حدثنا اسمعيل ابن موسى الفزاري ابن ابنة السدي الكوفي قال حدثنا عمر بن شاکر عن انس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ يا تي على الناس زمان الصابر فيهم على دينه كالقابض على الجمر تو ترمذی میں صرف ایک ثنائی موجود ہے

صحیح بخاری میں ۲۲ ثلاثیات موجود ہیں۔ ملا علی قاریؒ اور دیگر حضرات نے مستقل تصانیف کی ہیں ان کے متعلق صاحب کشف الظنون نے فرمایا کہ صحیح بخاری کی ۲۲ ثلاثیات میں اور ۲۲ ثلاثیات میں سے اکثر کی ابن ابراہیم سے ہیں۔ علماء نے لکھا ہے کہ ابن ابراہیم الخثعمی۔ یہ خثعمی عالم تھے امام ابو حنیفہ سے استفادہ کرتے رہے۔ یہ بخثعمی کے نام تھے اور امام ابو حنیفہ



سے انہوں نے حدیث کا سماع کیا۔ مکی ابن ابراہیم سے امام بخاریؒ نے تقریباً ۱۱۱ ثلاثیات نقل کی ہیں اور ۲۰ ثلاثیات یا تو امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں سے ہیں یا شاگردوں کے شاگردوں سے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اکثر فقہ ثانی ہے۔ اس لیے کہ امام ابو حنیفہؒ تابعی ہیں ان کے اور حضور ﷺ کے درمیان یا ایک واسطہ ہے یا دو واسطے ہیں۔

صرف دو خلائیات ایسی ہیں جن کے بارے میں معلوم نہیں ہے کہ وہ کن راویوں سے ہیں صحیح مسلم، نسائی، ابوداؤد و ان تینوں میں کوئی ثلاثی نہیں ہے۔ ابن ماجہ میں چند ایک ثلاثی ہیں مسند دارمی کی ثلاثیات بعض افراد نے کہا کہ بخاری کی ثلاثیات سے بھی زیادہ ہے۔ صاحب کشف الظنون نے فرمایا کہ مسند درامی کی ثلاثیات ۱۰۱ ہیں۔

مسند امام احمد بن حنبل کی ۳۰۰ سے زائد ملاحظات ہیں۔۔۔۔۔

تسبیحہ: علامہ سخاویؒ نے ابوداؤد کی ایک حدیث ثلاثی کہا ہے۔ امام داؤد نے ایک حدیث جو کہ باب المحض میں ذکر کی ہے اس کو فرمایا کہ وہ ثلاثی ہے حالانکہ وہ حدیث ثلاثی نہیں ہے بلکہ ابوداؤد تو ثلاثیات سے خالی ہے۔

فائدہ ۴: جامع ترمذی میں موضوع روایت ہے یا نہیں؟

علامہ ابن جوزیؒ نے اپنی موضوعات میں فرمایا کہ ترمذیؒ کی ۲۳ روایات موضوع ہیں۔

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ ان کی تعداد ۲۳ نہیں ہے بلکہ ۳۰ ہے

حضرت شیخ الحدیثؒ نے لامع الدراری کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ ابن جوزی نے جن روایات پر موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے یہ انکی طرف سے زیادتی ہے علماء نے اس کا تعاقب کیا ہے۔ چنانچہ شیخ الحدیثؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں لکھا ہے کہ شیخ الاسلام علامہ عسقلانیؒ نے ایک کتاب لکھی ہے ”القول المسدد فی الدب عن المسند“

مسند میں جتنی موضوع روایات ہیں ان سب کا دفاع کیا۔ چنانچہ اس رسالہ میں (۲۳) احادیث مسند ذکر کیں جو بخاری و مسلم وغیرہ میں روایات موجود ہیں جن کو موضوع کہا گیا۔ حافظ عسقلانی نے فرمایا کہ وہ موضوع نہیں ہیں ان میں ایک حدیث مسلم کی بھی ہے جس کو موضوع کہا گیا تو اس کا دفاع کیا۔

لہذا شیخ الاسلام حافظ عسقلانی فرماتے ہیں کہ بخاری و مسلم میں کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس کو موضوع کہا جائے اسی طرح حافظ عسقلانی نے ایک اور کتاب لکھی ہے ”القول المحسن فی الدلب عن السنن“ اور انہوں نے ابوداؤد، ترمذی، نسائی ابن ماجہ اور بخاری کی بہت سی روایات جن کو موضوع کہا گیا جو تقریباً (۱۱۶) یا ایک سو بیس (۱۲۰) سے بھی زیادہ ہیں۔ تو حافظ عسقلانی نے یہ ثابت کیا کہ ترمذی اور ابوداؤد کی روایات موضوع نہیں ہیں۔ ان میں ترمذی کی ۲۳ روایات کو موضوع کہا گیا۔ ابوداؤد کی (۴) روایات کو موضوع کہا گیا۔ سنن نسائی کی ایک روایت کو۔ ابن ماجہ میں (۱۶) روایات کو۔ اس طرح بخاری کی بھی ایک روایت کو موضوع کہا گیا۔ حافظ عسقلانی نے ثابت کیا کہ یہ روایات موضوع نہیں۔ اسی طرح مسند احمد کی ۳۸ روایات کو موضوع کہا گیا اور بعض حضرات نے کہا کہ ابوداؤد میں ۹ روایات موضوع ہیں۔ ترمذی میں تیس (۳۰) روایات موضوع ہیں۔

نسائی میں دس (۱۰)، ابن ماجہ میں تیس (۳۰)، مستدرک حاکم میں ۶۰ روایات موضوع ہیں۔

تو مقصد ان کا یہ ہے کہ اتنی روایات کو موضوع کہنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ان میں بعض روایات تو انتہائی درجے کی ضعیف ہیں لیکن ان کو موضوع نہیں کہیں گے۔

علامہ انور شاہ کی شرح ترمذی "العرف الشدی" میں ہے کہ حافظ سراج الدین قزوینی اٹھلی نے فرمایا کہ ترمذی کی تین روایات کو موضوع کہا گیا۔ لیکن محدثین نے ان کے موضوع ہونے کو تسلیم نہیں کیا ہاں یہ کہا ہے کہ ترمذی کی یہ روایات انتہائی درجے کی ضعیف ہیں موضوع ہونا تسلیم نہیں کیا

فائدہ: امام ترمذی اور ائمہ صحاح ستہ کی کیا شرائط ہیں؟

حضرت شیخ الحدیث نے لامع الدراری کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ علماء نے شروط الائمہ کے متعلق مستقل رسائل لکھے ہیں۔ چنانچہ شیخ محمد زاہد کوثری لکھتے ہیں کہ سب سے پہلا رسالہ شروط الائمہ میں حافظ ابو عبد اللہ ابن مندہ نے لکھا ہے جن کی وفات ۳۹۵ ہجری میں ہے۔ انہوں نے ایک پورا رسالہ لکھا ہے "شروط الائمة فی القراءة والسماع والمناولة والاجازة" یہ رسالہ تو ابتداء ہے اسکے بعد اور بہت سے رسالے لکھے گئے۔

مثلاً ایک رسالہ ہے "شروط الائمة الستة" جو حافظ ابن طاہر المقدسی کا ہے۔ ان کی وفات ۵۰۰ ہجری میں ہے۔ پھر اسکے بعد حافظ ابو بکر الحازمی ہیں انہوں نے رسالہ "شروط الائمة الخمسة" لکھا۔ پانچ ائمہ کی شرائط کیا ہے، وہ پانچ ائمہ کون سے ہیں؟ بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی (ابن ماجہ کو شمار نہیں کرتے)۔

بخاری کی شرح "ارشاد الساری" میں علامہ قسطلانی فرماتے ہیں کہ ابن طاہر المقدسی نے یوں فرمایا ہے کہ بخاری، مسلم اور سنن اربعة (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ) کے مصنفین میں سے کسی سے یہ بات مروی نہیں ہے کہ میں نے اپنی کتاب میں فلاں شرط کے مطابق احادیث نقل کی ہیں جو شخص بھی ان کی کتابوں کی جانچ پڑتال کرے گا اس کو پتہ چلے گا کہ اس کے اندر کیا شرائط ہیں۔

مختصر بات معارف السنن میں علامہ انور شاہ کشمیری سے نقل کی ہے کہ ائمہ صحاح ستہ کے طرز اور صنف ہے جو شرائط سامنے آئیں وہ یہ ہیں:

- ۱۔ امام بخاریؒ نے دو شرطیں لگائی ہیں (۱) بخاری میں ایسے راوی سے حدیث نقل کی ہے کہ جو راوی متکفل اور ثقہ ہو۔ (۲) راوی اپنے شیخ کے ساتھ طویل عرصے تک رہا ہو۔ تو الاتقان اور کثرة ملازمة الراوی بالشیخ۔ یہ دو شرطیں جوگیں
- ۲۔ امام مسلم نے صرف ایک شرط لگائی "الاتقان" انہوں نے کثرت ملازمة کی شرط نہیں لگائی بلکہ صرف راوی کا اپنے شیخ سے ملاقات کا ثبوت ہونا چاہیے۔ اور ملاقات کے ثبوت کا مطلب یہ ہے کہ راوی اور شیخ دونوں ایک ہی زمانے میں رہے ہوں (یعنی ہم عصر رہے ہوں)

اور جمہور محدثین کے یہاں راوی اور شیخ میں محاصرة کافی ہے

- ۳۔ ابوداؤد نے صرف ایک شرط لگائی وہ ہے کثرت الملازمة۔ راوی اپنے شیخ کے ساتھ طویل عرصہ رہا ہو۔ یہی شرط نسائی

کی بھی ہے اور ثقہ ہونا ان کے یہاں شرط نہیں ہے۔

۴۔ امام ترمذی کے یہاں کوئی شرط نہیں ہے۔ نہ راوی کا ثقہ ہونا شرط ہے نہ کھوۃ ملازمة الراوی یا الشیخ بلکہ ہر وہ راوی جس کے ضعیف ہونے پر تمام ائمہ جرح و تعدیل کا اتفاق نہ ہو۔ اس سے امام ترمذی حدیث نقل کریں گے۔ اور جس کے ضعیف ہونے پر اتفاق ہو اس کو امام ترمذی چھوڑ دیں گے۔ تو نہ ثقہ ہونا شرط نہ کثرت ملازمت شرط ہے۔ بس وہ راوی متفق علیہ ضعیف نہ ہو۔ یہ امام ترمذی کی شرط ہے۔

جامع ترمذی کے نسخوں اور راویوں کا بیان

علامہ سیوطی نے قوت المستندی میں لکھا ہے کہ جعفر بن زبیر نے اس طرح لکھا ہے کہ

اس کتاب ترمذی کو امام ترمذی سے چھ راویوں نے نقل کیا ہے

۱۔ ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب الحنبلی

۲۔ ابوسعید بن ابراہیم بن کلیب الکاشی

۳۔ ابو ذر محمد بن ابراہیم

۴۔ ابو محمد الحسن بن ابراہیم القطان

۵۔ ابو حامد احمد بن عبد اللہ التاجر

۶۔ ابوالحسن الفزاری

اس زمانے میں صرف ابو العباس محمد بن احمد الحنبلی کا نسخہ ملتا ہے اس کے علاوہ کوئی نسخہ نہیں ملتا۔ علامہ سیوطی نے قوت المستندی میں لکھا ہے کہ بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی یہ چاروں کتابیں تو متعدد روایات اور طرق سے ان کتابوں کے مؤلفین سے ہم تک پہنچی ہیں لیکن جامع ترمذی صرف ابو العباس الحنبلی عن المصنف الامام الترمذی کی روایت سے پہنچی ہے۔ خلاصہ یہ کہ جامع ترمذی صرف ابو العباس الحنبلی ہی کی روایت سے آج موجود ہے۔

ہمارے استاد مولانا عبدالرشید نعمانی نے فرمایا کہ صاحب بدیع جامع ترمذی کو ابوسعید بن ابراہیم بن کلیب الکاشی کی سند کے ساتھ روایت کرتے ہیں۔ یعنی اس جامع ترمذی کے راوی ابو العباس الحنبلی کے علاوہ دوسرے راوی سے نقل کرتے ہیں۔

امام محبوبی: ہمارے پاس جو نسخہ ہے وہ ابو العباس محمد بن احمد الحنبلی کا ہے۔ یہ امام ترمذی کے خاص شاگرد ہیں ”مرد“ کے رہنے والے ہیں جو ”محدث مرد“ کہلاتے ہیں نیز رئیس مرد بھی ان کو کہتے ہیں۔ مرد کے سردار محبوبی نے تقریباً ۹ سال عمر پائی ہے ۳۳۶ ہجری میں وفات پائی

فائدہ ۲۔ امام ترمذی کی بعض عادات اور کتب ترمذی کی خصوصیات کا بیان

خصوصیت نمبر ۱۔ قوت المستندی میں لکھا ہے

امام ترمذی کبھی ایک باب قائم کرتے ہیں اور اس باب میں ایک صحابی کی مشہور حدیث موجود ہوتی ہے جو صحیح سند سے

مروی ہوتی ہے۔ لیکن کیونکہ دیگر کتب صحاح میں (بخاری مسلم وغیرہ میں) وہ حدیث اس صحابی سے موجود ہوتی ہے تو امام ترمذی کی یہ عادت ہے اس باب میں ایسے دوسرے صحابی سے حدیث نقل کرتے ہیں جس دوسرے صحابی سے کتب صحاح میں حدیث موجود نہیں ہوتی۔ اگرچہ اس دوسرے صحابی سے جو روایت ہوتی ہے اس کا سند اوہ مقام نہیں ہوتا جو سنداً مقام مشہور حدیث کا ہوتا ہے۔ لیکن امام ترمذی کا مقصود ہوتا ہے کہ جو اصل حدیث ہے وہ تو دیگر کتب صحاح ستہ میں موجود ہے اور میری حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن اس حدیث سے بھی وہی حکم ثابت ہوتا ہے جو مشہور حدیث سے ہوتا ہے۔

اس کی وجہ ”تحفۃ الاحوذی“ کے مقدمہ میں عبدالرحمن مبارک پوریؒ لکھتے ہیں کہ امام ترمذیؒ یہ اسلئے کرتے ہیں تاکہ لوگ غیر مشہور حدیث پر مطلع ہو جائیں۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کی علت کا اظہار مقصود ہوتا ہے کہ اس میں یہ علت اور خالی ہے۔

۳۔ تیسری وجہ اس حدیث میں جو زیادتی یا کمی ہوتی ہے امام ترمذیؒ اس کو بیان کر دیتے ہیں۔ اس لیے یہ امام ترمذی کی عادت اور خصوصیت ہے

خصوصیت نمبر ۲

۱۔ امام ترمذیؒ کی یہ خصوصیت ہے کہ باب میں حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں **وفی الباب عن فلان وفلان وفلان** حضرت بنوریؒ نے معارف السنن صفحہ ۳۵ پر لکھا ہے کہ ”وفی الباب“ کا کیا مطلب؟ فرمایا کہ جامع ترمذی میں ۸ قسم کی احادیث موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ جامع کہلاتی ہے لیکن دیگر صحاح ستہ اور سنن اربعہ کے مقابلے میں ترمذی میں ذخیرۂ احادیث بہت کم ہے۔ البتہ امام ترمذیؒ ایک یا چند حدیثوں کو نقل کرنے کے بعد جب یوں کہتے ہیں **وفی الباب عن فلان وفلان وفلان**۔ یعنی باب میں جن صحابہ سے روایت ہوتی ہے ان صحابہ کا تذکرہ کر دیتے ہیں جس سے یہ کمی فی الجملہ پوری ہو سکتی ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ایک کتاب لکھی ہے اس کا نام رکھا ہے ”اللباب فی ما یقولہ الترمذی وفی الباب“ پھر حضرت بنوریؒ نے بھی کتاب لکھی شروع کی تھی فرمایا کہ میں مانی الباب جو ترمذی کی ہیں، ان کی احادیث کی تخریج کر رہا ہوں اور ان کا نام رکھ رہا ہوں۔ ”لب اللباب فی تصحیح ما یقول الترمذی وفی الباب“ اور پھر مولانا حبیب اللہ مختار صاحب شہیدؒ نے اس پر بہت محنت کی اور اس کا نام رکھا ”کشف العقاب“ پھر مولانا کو شہید کر دیا گیا پھر اس کے بعد وہ کام ضائع ہو گیا اور وہ منظر عام پر کم آیا۔

اب **وفی الباب** میں جو روایات ہوتی ہیں وہ کہاں ہوتی ہیں؟

علامہ الورشاہ کشمیریؒ کی ”العرف الشہدی“ میں لکھا ہے کہ مسند امام احمد بن حنبل میں عموماً وہ روایات مل جاتی ہیں۔ لیکن ہمارے شیخ مولانا نعمانیؒ فرماتے تھے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ بعض روایات مسند امام احمد میں مل جاتی ہیں اور بعض روایات نہیں بھی ملتی۔

اب **وفی الباب عن فلان** کا کیا مطلب ہے؟ اس کے دو مطلب ہیں۔

۱۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ کے **وفی الباب عن فلان** کہنے کا یہ مطلب ہوتا

ہے کہ امام ترمذیؒ کا یہ مقصود نہیں ہے کہ جو حدیث یہاں موجود ہے بعینہ یہی حدیث اسنے سارے صحابہ سے موجود ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اتنے سارے صحابہ کرام سے دیگر احادیث مروی ہیں جن کو اس باب کے تحت لکھا جاسکتا ہے۔

۲۔ دوسرا مطلب امام العصر رئیس الطائفة علامہ رشید احمد گنگوہیؒ کی الکوکب الدری میں ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ وہی الباب عن فلان کا مطلب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ باب کی روایت معنی کے اعتبار سے حدیث تک پہنچ چکی ہے۔ یہاں تک کہ ایک جماعت کثیرہ سے یہ روایت مروی ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے جو معنی بیان کیا وہ علامہ سیوطیؒ کے معنی کے بالکل برخلاف ہے تو اس میں اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ ”بسا اوقات امام ترمذیؒ کی وہی الباب عن فلان کہنے سے یہ دلی غرض ہوتی ہے جو حضرت گنگوہیؒ نے بتائی اور بسا اوقات وہ غرض ہوتی ہے جو علامہ سیوطیؒ نے بتائی۔

خصوصیت نمبر ۳:

امام ترمذیؒ کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ عموماً فقہاء کے اختلاف کو ذکر کرتے ہیں اور مسائل فقہیہ میں فقہاء کے اقوال کو ذکر کرتے ہیں۔

خصوصیت نمبر ۴

فقہاء کے دلائل ذکر کرتے ہیں اور مسئلے میں جو متعارض احادیث ہوتی ہیں ان کو ذکر کرتے ہیں جو کہ مقاصد میں سب سے اہم مقصد ہے کیونکہ سب سے زیادہ مقصود علوم حدیث میں صحیح احادیث ہیں تو احادیث میں صحیح کو ضعیف سے ممتاز کیا جائے تاکہ لوگ اس پر عمل کر کے اس کا اتباع کریں اور ضعیف کو چھوڑ دیں۔

خصوصیت نمبر ۵

امام ترمذیؒ کی کوشش ہوتی ہے کہ اپنی کتاب میں حدیث کی علل کو ذکر کریں اور اپنی کتاب میں یہ بتاتے ہیں کہ حدیث کا حکم کیا ہے صحیح ہے یا ضعیف ہے اور راویوں کا حکم بیان کرتے ہیں اور اس کی علت بتاتے ہیں۔

خصوصیت نمبر ۶

امام ترمذیؒ کی عادت ہے کہ جس صحابی سے حدیث نقل کر چکے تو وہی الباب کہہ کر اس صحابی کا اعادہ نہیں کرتے البتہ کبھی کبھی چند ابواب میں اپنی اس عادت کی مخالفت کی ہے۔ کتاب ترمذی ثانی میں ”باب صفقة شجر الجنة میں ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے عن النبی ﷺ قال فی الجنة شجر بسیر الراکب فی ظلها مائة عام۔ اس میں آگے وہی الباب عن ابی سعید الخدریؓ فرمایا حالانکہ ابو سعیدؓ کی حدیث تو ذکر کر چکے۔

خصوصیت نمبر ۷

امام ترمذیؒ کی خصوصیت ہے کہ بعض احادیث کو مختصر آذر کرتے ہیں اور اشارہ کرتے ہیں کہ یہ حدیث طویل ہے اور اس کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کبھی کہہ دیتے ہیں ”ولہ قصہ“ یا ”ولہ کلام اکثر من هذا“

خصوصیت نمبر ۸

ترمذی کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر راوی کا نام مشترک ہو تو اس کا فرق ذکر کرتے ہیں مثلاً در راوی ہیں دونوں کا نام یزید ہے، نام مشترک ہے تو امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ یزید الفارسی ہے اور یہ یزید الرقاشی ہے۔ تو فرق بتا دیتے ہیں۔

خصوصیت نمبر ۹

مشترک کتنوں میں فرق بتانا بھی امام ترمذی کی خصوصیت ہے مثلاً دو آدمیوں کی کنیتیں ابو حازم ہیں تو فرماتے ہیں کہ یہ ابو حازم الواحد ہے اور یہ ابو حازم الشجعی ہے۔

خصوصیت نمبر ۱۰

کبھی ایسی حدیث جو بالکل ضعیف ہوتی ہے اور اسکے راویوں کی جہالت اور ضعف سب کو معلوم ہوتا ہے اس کے باوجود امام ترمذی اس کو حسن کہہ دیتے ہیں۔

تو اب علماء فرماتے ہیں کہ شاید امام ترمذی کے یہاں وہ راوی قابل قبول ہے اس لیے انہوں نے اسے حسن کہہ دیا حالانکہ جمہور کے یہاں وہ راوی ضعیف ہے۔

دوسری وجہ یہ ہوتی ہے کہ امام ترمذی کے پاس دوسرے شواہد اور متابعات موجود ہیں جن کی وجہ سے امام ترمذی نے اسے حسن کہہ دیا۔

خصوصیت نمبر ۱۱

امام ترمذی کبھی حسن کو غریب کے ساتھ ذکر کرتے ہیں کہتے ہیں ”ہذا حدیث حسن غریب“ عموماً امام ترمذی کی عادت ہے کہ حسن کو غریب پر مقدم کرتے ہیں لیکن بسا اوقات اس کے الٹ کر دیتے ہیں ”باب ما جاء فی الاربع قبل العصر“ اس میں فرمایا ”ہذا حدیث غریب حسن“ ورنہ عموماً حسن غریب کہنے کی عادت ہے۔

حافظ عراقی نے بھی فرمایا کہ مصنف عموماً حسن کو غریب پر مقدم کرتے ہیں۔ کبھی اسکے برعکس بھی کر دیتے ہیں۔ بظاہر جو وصف غالب ہوتا ہے اس کو مقدم کرتے ہیں اگر حسن غالب ہو تو حسن اور اگر غریب غالب ہو تو غریب کو مقدم کریں گے۔

خصوصیت نمبر ۱۲

کبھی امام ترمذی صحیح اور حسن کو جمع کرتے ہیں اور کہتے ہیں ”ہذا حدیث حسن صحیح“

خصوصیت نمبر ۱۳

کبھی حسن و غریب کو جمع فرما کر کہتے ہیں کہ ”ہذا حدیث حسن غریب“

خصوصیت نمبر ۱۴

کبھی تینوں وصفوں کو جمع فرماتے ہیں اور کہتے ہیں ”ہذا حدیث حسن غریب صحیح“ اور اس طرح جمع کرنے پر مشہور اشکال ہے جس کے مختلف جوابات دیے گئے

## ترہم کی شروحات

جامع ترمذی کی بہت سی شروحات ہیں اور اکثر شروحات نامکمل ہیں

- ۱۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے قوت المستندی میں لکھا ہے کہ مکمل اور پہلی شرح ہے ”قاضی ابوبکر ابن العربی ماکھی“ کی عارضۃ الاحادیث۔ یہ ترمذیؒ کی شروحات میں سب سے مشہور شرح ہے۔
- ۲۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اور بہت سے دیگر ائمہ نے ان کا نام لیا ہے اور اس شرح کے مندرجات بھی اپنی شرح میں ذکر کیے ہیں۔
- ۳۔ دوسری شرح ابن سید الناس السعریؒ کی ہے ”المنقح الشذی فی شرح الترمذی“۔ یہ نامکمل شرح ہے
- ۴۔ شیخ الاسلام سراج الدین بلخیؒ کی شرح ہے جو مختصر ہے
- ۵۔ ایک شرح ہے ”شرح الحافظ ابن ملقم“ یہ بھی نامکمل ہے
- ۶۔ شرح الحافظ ابن رجب البہدادیؒ (یہ بھی پختہ نہیں مکمل ہے یا نامکمل)
- ۷۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کی بھی ایک شرح ہے چنانچہ حافظ نے فتح الباری میں حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم مباہلۃ قوم فبال قائمہ کی شرح میں لکھا ہے کہ حضور ﷺ سے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت کے متعلق کوئی صحیح حدیث مروی نہیں جیسا کہ میں نے شرح ترمذی کے اوائل میں اسکو بیان کیا ہے۔۔۔۔۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حافظ نے ترمذیؒ کی شرح لکھنی شروع کی تھی
- ۸۔ حافظ ابن رسلان بلخیؒ کی ایک شرح ہے ”العوائد الشذی علی جامع الترمذی“ یہ نامکمل شرح ہے
- (یہ سب نوادین کی شروحات ہیں)

”قوت المعتمدی علی جامع الترمذی“ جو علامہ جلال الدین سیوطیؒ کی ہے اور یہ مکمل شرح ہے جو آج ملتی ہے ترمذی کے حاشیہ پر۔ اس کا خلاصہ کیا ہے ”علامہ سید علی ابن سلیمان الدمشقی نے اس کا نام ہے ”نفع قوت المعتمدی“ اسی طرح مولانا اشفاق الرحمنؒ کا نہ ہلویؒ کی شرح ہے ”الطیب التمدی علی جامع الترمذی“ یہ بھی آج نہیں ملتی مشہور شروحات جو آج ملتی ہیں ان کے نام یہ ہیں

- ۱۔ تحفة الاحوذی : شرح جامع الترمذی یہ چار جلدوں میں مکمل ہے۔ یہ عہد الرحمن مبارک پوری جو غیر مقلد عالم ہیں ان کی ہے۔ ان کی وفات ۱۳۵۳ ہجری میں ہے۔ یہ مشہور شرح ہے جو آج عوام میں اور علماء میں متداول ہے۔
- ۲۔ معارف السنن : حضرت مولانا محمد یوسف بنوری، بنوری ٹاؤن کے مدیر، رئیس انہوں نے اپنے استاد علامہ انور شاہ کشمیری کے افادات کی روشنی میں یہ شرح لکھی ہے۔ یہ طلبہ و اساتذہ دونوں کے لیے مفید ہے۔ چھ جلدوں میں ہے ابواب الحج کے آخر تک لکھی پھر اسکے بندہ حضرت ذلکھ سکے اور وفات ہوئی۔

“افادات” یا “درسی تقاریر”

- ۱۔ علامہ رشید احمد ننگوئی کی ”المسک المذہبی“ یہ پہلی ملتی تھی اب کچھ عرصے سے نایاب ہے۔ یہ درسی تقریر تھی
- ۲۔ حضرت مولانا محمود الحسن دیوبندیؒ کی ہے ”تفسیر قرمدی“۔ عربی میں یہ..... چھپ بھی گئی ہے ”التقریر

للترمذی۔ اردو میں حضرت مولانا محمود الحسن دیوبندی کی "الورد الشدی" ہے۔

۳۔ امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری کی درسی تقریر ہے جن کی ولادت ۲۷ شوال ۱۲۹۲ ہجری ہے اور وفات ۳ صفر ۱۳۵۲ ہجری کی ہے۔ ان کے ایک شاگرد مولانا محمد چراغ پنجابی نے عربی میں درسی تقریر جمع کی ہے "العرف الشدی"

۴۔ اسی طرح درسی تقریر میں سب سے شاندار تقریر "الکوکب الدری علی جامع الترمذی" ہے۔ نویس الفقہاء والمحدثین شیخ المشائخ العارف الکبیر حضرت مولانا رشید احمد گنگوٹی قدس سرہ کی ہے۔ انہوں نے ترمذی دس جینے یا اس سے زیادہ پڑھائی اور ان کے تلمیذ رشید الادیب الارباب المنحدث الفقہیہ "حضرت مولانا یحییٰ کاندھلوی" (جو شیخ الحدیث مولانا زکریا کے والد ہیں) نے یہ درسی تقریر جمع فرمائی۔ حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلوی نے اس پر حاشیے لکھے اور وہ بڑی شاندار اور جاندار شرح بن گنی الکوکب الدری کے نام سے۔

کیا جامع ترمذی میں کوئی ایسی حدیث ہے جو غیر معمول بہا ہو؟

امام ابوداؤد دقلماتے ہیں کہ میری ابوداؤد میں کوئی بھی ایسی حدیث نہیں ہے جو غیر معمول بہا ہو۔ اور کسی امام کا اس پر عمل نہ ہو۔ ہر روایت پر کسی نہ کسی امام کا عمل ہے۔ لیکن جامع ترمذی کے متعلق مصنف نے العلیل الصغریٰ میں فرمایا کہ جامع ترمذی میں ہر حدیث پر کسی نہ کسی امام کا عمل ہے سوائے دو حدیثوں کے۔

۱۔ حدیث شارب خمر کے متعلق آتی ہے کہ اگر شارب خمر چوٹی مرتبہ شراب پیے تو اس کو قتل کر دو تو فرمایا کہ اس پر کسی کا عمل نہیں ہے۔

۲۔ دوسری حدیث کتاب الصلوٰۃ میں آتی ہے صفحہ نمبر ۴۷ "جمع رسول اللہ ﷺ بین الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء فی المدینۃ من غیر خوف ولا مطر قال لقیل لابن عباس ما اراد بهذا الکتاب؟ قال اذا اُنْی لاحوج امتہ" (یہ حدیث باب الجمع بین الصلوٰتین میں آتی ہے)۔

حضور ﷺ نے ظہر اور عصر اور مغرب اور عشاء کو بغیر عذر کے جمع فرمایا۔ امام ترمذی نے فرمایا کہ اس روایت پر کسی بھی امام کا عمل نہیں ہے۔

البتہ "الکوکب الدری" شرح الترمذی میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے یہاں ان دونوں روایات پر عمل ہے وہ اس طرح کہ جمع بین الصلوٰتین کی جو حدیث ہے اس کو حنفیہ جمع صوری پر محمول کرتے ہیں۔ صورتاً جمع مراد ہے نہ کہ حقیقت میں تو پہلی نماز کو آخر وقت میں اور دوسری کو اول وقت پر پڑھنا یہ معذور اور مسافر کے لیے صحیح ہے۔

اور دوسری حدیث جو شارب خمر کے چوٹی مرتبہ شراب پینے پر قتل کے متعلق ہے وہ محمول ہے حنفیہ کے یہاں سیاست پر کہ سیارہ اگر امام چوٹی مرتبہ مصلحت دیکھے تو قتل کر سکتا ہے۔ تو حنفیہ کے یہاں دونوں حدیثیں معمول بہا ہیں۔

حدیث شریف کی سند: علامہ ابن مبارک کا مقولہ ہے: الاسناد من الدین لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء (ترمذی، کتاب العلیل ۲۳۴) (او کما قال) فرمایا کہ اگر سند نہ ہوتی تو جس کا جودل چاہتا کہہ دیتا۔



تو سند کا جاننا ضروری ہے۔ لہذا حدیث شریف کو جاننے سے پہلے اس کی سند کو جاننا ضروری ہے۔  
سند کی تعریف : مایوصل الی المتین، یعنی سند وہ ہوتی ہے جو متن تک پہنچا دے  
متن کی تعریف : اللہ کے نبی ﷺ کا فرمان متن ہوتا ہے

سند کی تفصیل : اللہ کے پاک نبی ﷺ کی وفات کو ۱۲۰۰ سے زیادہ سال کا عرصہ گزر چکا۔ اس دوران اللہ کے پاک نبی ﷺ سے ہم  
تک جتنے واسطے ہیں ان کی تعداد تقریباً ۳۰ ہے۔ جیسے صوفیاء کرام کے سلسلے میں تقریباً ۴۰ واسطے ہیں ہم سے لے کر جناب رسول  
اللہ ﷺ تک ”چشتیہ، صابریہ، نقشبندیہ، سہروردیہ ان چار سلسلوں میں تقریباً چالیس یا پچاس واسطے ہیں۔

اور سلسلہ حدیث میں تعداد تیس ہے۔ اس سند کے سلسلے کو ہم چار حصوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۔ پہلا حصہ: اس عاجز (محمد زکریا مدنی سے) سے لے کر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تک

۲۔ دوسرا حصہ: شاہ ولی اللہ سے عمر ابن طبرزد البغدادی تک

۳۔ تیسرا حصہ: عمر ابن طبرزد البغدادی سے لے کر امام ترمذی (معنف ترمذی) تک

۴۔ چوتھا حصہ: معنف ترمذی سے رسول اللہ ﷺ تک

سند کا پہلا، دوسرا، تیسرا حصہ تو اسی طرح رہے گا لیکن چوتھا حصہ معنف کتاب سے رسول اللہ ﷺ تک ہر حدیث میں

ہوتا رہے گا۔

### قطعہ اولی

حدثنا و اجارنا الشیخ عبدالرؤف الغزنوی (یہ اس وقت ڈیفنس کی جامع مسجد ”طوبی“ کے امام ہیں۔ بنوری ٹاؤن کے  
استاد حدیث ہیں، جامع ترمذی پڑھاتے ہیں۔ اس کے علاوہ دارالعلوم دیوبند کے فاضل ہیں)

عن الشیخ مفتی سعید احمد بالن بوری

عن الشیخ ابراہیم البلیاوی

عن شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی (اسیر الماث)

عن الشیخ قاسم العلوم والخیرات مولانا قاسم النانوتوی

عن الشیخ عبدالغنی الدہلوی

عن الشیخ شاہ محمد اسحق

عن الشیخ شاہ عبدالعزیز الدہلوی

عن والدہ الشیخ شاہ ولی اللہ ابن شیخ عبدالرحیم الدہلوی

### قطعہ ثانیہ قال الشیخ ولی اللہ

اخبرنا الشیخ ابوطاھر المدنی

عن ابیہ الشیخ ابراہیم الکردی

عن الشیخ المزاحی

عن الشیخ الشہاب احمد السبکی

عن الشیخ النجم الفیضی

عن الزین زکریا

عن العز عبدالرحیم

عن الشیخ عمر المراغی

عن الفخر ابن البخاری

عن عمر ابن طبرزد البغدادی

**قطعة ثالثة:** قال الشیخ عمر ابن طبرزد

اخبرنا الشیخ ابو الفتح عبد الملک

قال اخبرنا قاضی زاهد ابو عامر

قال اخبرنا ابو محمد عبد الجبار

قال اخبرنا ابو العباس محمد ابن احمد ابن محبوب ابن فضیل المحبوبي

قال اخبرنا ابو عیسیٰ محمد ابن عیسیٰ الترمذی

**قطعة رابعة:** قال ابو عیسیٰ الترمذی

حدثنا قتیبہ ابن سعید

قال اخبرنا ابو عوانہ

عن مصعب ابن سعد

عن سماک ابن حرب

عن ابن عمر

عن النبی ﷺ قال لا تقبل صلوۃ بغير طهور ولا صدقة من غلول

توضیح: (۲۹) افراد کی تعداد ہے اس کو سند حدیث کہا جاتا ہے۔

سند نمبر ۲: و ایضا اجازنی الشیخ مولانا محمد عبد الرشید النعمانی رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعة

عن شیخہ شیخ الحدیث علامہ حیدر حسن خان التونکی عن الشیخ مولانا فضل الرحمن الکنج مراد

آبادی قال اجازنی الشیخ شاہ عبدالعزیز المحدث الدہلوی عن ابیہ الشیخ شاہ ولی اللہ الدہلوی

(یہ سند عالی ہے کیونکہ علامہ حیدر حسن خان رحمہ اللہ کو مولانا فضل الرحمن رحمہ اللہ سے اجازت حدیث حاصل ہے اور ان کو حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی سے۔ شریعت و طریقت میں۔ ۶ پر اوراق ثلاثہ سے نقل کیا ہے کہ مولانا فضل الرحمن صحیح مراد آبادی نے حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی سے اجازت حاصل کی تھی۔ حضرت مولانا نعمانی صاحب رحمہ اللہ نے اپنے حالات میں لکھا ہے کہ ہمارے مولانا حیدر حسن خان حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر کی کے خلیفہ بھی تھے۔)

سند نمبر ۳: و ایضا اجازتی الشیخ فقیہ العصر المفتی عبد الستار رئیس دار الافتاء بجامعة خیر المدارس ملتان رحمہ اللہ تعالیٰ قال حدثنی و اجازتی الشیخ مولانا عبد الرحمن الكامل فوری عن الشیخین الجلیلین شیخ الہند الدیوبندی و الشیخ خلیل احمد الساہارن فوری رحمہما اللہ تعالیٰ سند نمبر ۴: و ایضا اجازتی الشیخ مولانا سیف اللہ امام المسجد الهاشمی فی پیر الہی بخش کالونی عن امام العصر الشیخ محمد انور کشمیری و قد قرأ علیہ الدرۃ النہانی حین نزل الشیخ فی دابھل تمت مقدمة الكتاب ﴿

قال الشیخ المکرم المفخم المشہر بین الافاق المرحوم المغفور مولانا محمد اسحق کتاب کی ابتداء قال الشیخ المکرم المفخم المشہر بین الافاق سے شروع ہو رہی ہے تو اس میں حضرت شاہ اسحاق کے شاگرد نے کہا قال الشیخ تو حضرت شاہ صاحب کے شاگرد حضرت شاہ عبدالغنی دہلوی ہیں جن کا یہ قول ہے۔ ۲۔ حضرت گنگوٹی کی ”الکوکب الدری“ میں یوں لکھا ہے کہ اصل میں مولانا احمد علی سہارنپوری مجاز سے ہندوستان آئے تھے اور وہاں آ کر انہوں نے اپنی سند نکھوئی (قال الشیخ مولانا محمد اسحق۔۔۔۔۔) تو یہ بھی مولانا محمد اسحق کے شاگرد ہیں تو اس لیے مولانا احمد علی سہارنپوری کی سند ہماری کتابوں میں لکھی ہوئی ہے۔ تو شاہ محمد اسحق کے دونوں شاگرد ہیں۔ شاہ عبدالغنی دہلوی بھی اور مولانا احمد علی سہارنپوری بھی اس لیے یہاں کتاب کی ابتداء قال الشیخ شاہ محمد اسحق سے شروع ہوئی کیونکہ اس کے لکھنے والے مولانا احمد علی سہارنپوری ہیں (مولانا احمد علی سہارنپوری کے کتب حدیث پر حواشی بھی ہیں۔ بخاری کے شروع کے ۲۵ پاروں کے حاشیے انہوں نے لکھے اور باقی ۵ پاروں کے حاشیے مولانا قاسم نانوتوی نے لکھے)

قطعة اولیٰ :

حدثنا الشیخ مفتی عبدالرؤف الغزنوی، قال حدثنا الشیخ مفتی سعید احمد بالن بوری، قال حدثنا الشیخ ابراہیم البلیاوی، قال حدثنا شیخ الہند مولانا محمود الحسن، قال حدثنا الشیخ مولانا محمد قاسم النانوتوی، قال حدثنا الشیخ شاہ عبدالغنی الدہلوی، قال حدثنا شاہ محمد اسحق، قال الشیخ المکرم المفخم المشہر بین الافاق المرحوم و المغفور مولانا محمد اسحق، حصل لی الاجازة والقراءة والسماعة، الاجل والحبر، الابلج، الذي فاق بين الاقران بالتميز، اعني الشیخ عبدالعزیز و حصل له الاجازة والقراءة والسماعة عن والده الشیخ ولی اللہ بن الشیخ عبدالرحیم الدہلوی

حدثنا الشيخ مفتی عبدالرؤف الغزنوی، قال حدثنا الشيخ مفتی سعید احمد بالن بوری، قال حدثنا الشيخ ابراهیم البلیاوی، قال حدثنا شیخ الہند مولانا محمود الحسن، قال حدثنا الشيخ مولانا محمد قاسم النانوتوی، قال حدثنا الشيخ شاہ عبدالغنی الدہلوی، قال حدثنا شاہ محمد اسحق حصل لی الاجازة والقراءة والسماعة - شاہ اٹحق فرماتے ہیں مجھے (شاہ اٹحق صاحب کو) اجازت اور قرآنہ حاصل ہوئی۔ (من الشيخ الاجل بڑے شیخ والحبور نیک عالم) (النجہ ص ۱۳۳) الابل - معزز بجل (کرم سے) معزز ہونا اور (ن، س) سے خوش ہونا ص ۲۸ النجد

الذی فاق بین الاقران بالتمیز - جو اپنے ہم عمروں میں ممتاز شان رکھتے تھے اعنی الشيخ عبدالعزیز و حصل له الاجازة والقراءة والسماعة عن والده الشيخ ولی اللہ بن الشيخ عبدالرحیم الدہلوی

میری مراد اس سے شاہ عبدالعزیزؒ میں اور شاہ عبدالعزیزؒ کو اپنے والد شاہ ولی اللہ بن الشیخ شاہ عبدالرحیم دہلوی سے اجازت اور قرأت اور سماعت حاصل ہے۔

قال الشيخ شاه ولی الله اخبرنا به الشيخ ابو الطاهر المدني عن ابيه الشيخ ابراهيم الكردي عن الشيخ المزاحي عن الشهاب احمد السبكي عن الشيخ النجم الفيطي عن الزين زكريا عن العز عبد الرحيم عن الشيخ عمر المراغي عن الفخر ابن البخاري عن عمر ابن طبرزد البغدادي

### قطعہ ثانیہ

قال الشيخ شاه ولی الله اخبرنا به الشيخ ابو الطاهر المدني عن ابيه الشيخ ابراهيم الكردي عن الشيخ المزاحي عن الشهاب احمد السبكي عن الشيخ النجم الفيطي عن الزين زكريا عن العز عبد الرحيم عن الشيخ عمر المراغي عن الفخر ابن البخاري عن عمر ابن طبرزد البغدادي شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں مجھے شیخ ابو طاهر الدینی نے اپنے والد شیخ ابراہیم الکروی سے سنا نقل کی۔ انہوں نے شیخ مزاحی سے انہوں نے شہاب احمد سبکی سے انہوں نے شیخ نجم الفیطی سے انہوں نے زین زکریا سے انہوں نے عز عبدالرحیم سے انہوں نے شیخ عمر المراغی سے انہوں نے فخر بن البخاری سے انہوں نے عمر بن طبرزد البغدادی سے۔

## قطعة ثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم: (عمر ابن طبرزد البغدادي قال) اخبرنا الشيخ ابو الفتح عبد الملك بن ابي القاسم عبد الله بن ابي سهل الهروي الكروخي في العشر الاول من ذي الحجة سنة سبع واربعين وخمسائة بمكة شرفها الله وانا اسمع، قال انا (يعني اخبرنا) القاضي الزاهد ابو عامر محمود بن قاسم بن محمد الازدي قرلة عليه وانا اسمع في ربيع الاول سنة اثنين وثمانين واربعمئة، قال الكروخي واخبرنا الشيخ ابو نصر عبد العزيز بن محمد بن علي بن ابراهيم الترياقى و الشيخ ابوبكر احمد بن عبد الصمد بن ابي الفضل بن ابي حامد الغورجى رحمهما الله تعالى قراءة عليهما وانا اسمع في ربيع الآخر من سنة احدى وثمانين واربع مائة، قالوا اخبرنا ابو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد الله بن ابي الجراح الجراحى المروزي المروزي قراءة عليه، (قال) اخبرنا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضيل المحبوبي المروزي. فاقربه الشيخ الثقة الامين اخبرنا ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى الترمذى الحافظ قال ابواب الطهارة عن رسول الله ﷺ

بسم الله الرحمن الرحيم: (عمر ابن طبرزد البغدادي قال) اخبرنا الشيخ ابو الفتح عبد الملك بن ابي القاسم عبد الله بن ابي سهل الهروي الكروخي في العشر الاول من ذي الحجة سنة سبع واربعين وخمسائة بمكة شرفها الله وانا اسمع

عمر ابن طبرزد البغدادي کہہ رہے ہیں کہ مجھے حدیث سنائی ہے ابو الفتح عبد الملك نے ذی الحج کے پہلے عشرہ میں ۵۴۷ ہجری میں مکہ مکرمہ میں، اور میں سن رہا تھا۔

(اخبرنا، استاد نے اور شاگرد پڑھے) لیکن یہاں اس کے الٹ ہو رہا ہے۔ اس لیے کہ حقدمین کے یہاں حدیث اور اخبرنا میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(حقدمین۔ تین صدی سے پہلے کے علماء کہلاتے ہیں)

قال انا (يعني اخبرنا) القاضي الزاهد ابو عامر محمود بن قاسم بن محمد الازدي قرلة عليه وانا اسمع في ربيع الاول سنة اثنين وثمانين واربعمئة ... ابوالفتح کہتے ہیں قاضی زہاد ابو عامر محمود بن قاسم نے مجھے حدیث اس طرح سنائی کہ ان پر تلاوت کی جا رہی تھی اور میں سن رہا تھا (یعنی حدیث مذہ میں نے خود پڑھی نہ استاد نے پڑھی بلکہ دوسرے کی شاگرد نے پڑھی استاد کے سامنے اور میں نے بھی سنی) ربيع الاول ۴۸۲ ہجری میں

قال الكروخي واخبرنا الشيخ ابو نصر عبد العزيز بن محمد بن علي بن ابراهيم الترياقى و الشيخ ابوبكر احمد بن عبد الصمد بن ابي الفضل بن ابي حامد الغورجى رحمهما الله تعالى قراءة عليهما وانا اسمع في

ربیع الآخر من سنة احدى وثمانين واربع مائة .....

(یہاں سے امام کروخی بتا رہے ہیں کہ میرے تین استاد ہیں (۱) پہلے استاد قاضی زاہد ابو عامر محمود ابن قاسم بن محمد الازدی (۲) دوسرے استاد شیخ ابو نصر عبدالعزیز (۳) تیسرے استاد شیخ ابو بکر احمد بن عبدالصمد اور یہ تینوں استاد ابو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد اللہ بن ابی الجراح کے شاگرد ہیں۔)

(تو کروخی فرما رہے ہیں کہ میں نے قاضی زاہد ابو عامر سے ربیع الاول ۳۸۲ ہجری میں) اور ابو نصر عبدالعزیز اور شیخ ابو بکر سے ربیع الاخر ۳۸۱ ہجری میں اس جامع ترمذی کو پڑھا۔ اس طرح کہ ان کے سامنے قرأت کی جا رہی تھی۔

قالو۔۔۔۔۔ یعنی امام کروخی کے تین استاد فرما رہے ہیں کہ قالوا اخیرنا ابو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد اللہ بن ابی الجراح الجراحی المروزی المروزی قرأ علیہ۔ یعنی ابو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد اللہ پر قرأت کی جا رہی تھی اور ہم بن رہے تھے۔

(قال) اخیرنا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل المحبوبی المروزی۔ عبد الجبار کہہ رہے ہیں کہ ہمیں ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب النخعی نے یہ جامع ترمذی سنائی فافر بہ الشیخ النفا الامین۔ پس اس کا اقرار کیا شیخ نقیث امین نے

ابو العباس محبوبی کہتے ہیں اخیرنا ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة بن موسیٰ الترمذی الحافظ قال ابواب الطہارة عن رسول اللہ ﷺ۔ ہمیں ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة بن موسیٰ الترمذی نے یہ اپنی کتاب سنائی اور فرمایا ابواب الطہارة عن رسول اللہ ﷺ

تو قال کا مقولہ ہے ابواب الطہارة اور یہاں سے آخر تک پوری کتاب ترمذی، امام ترمذی کا مقولہ بن جائے گی۔

باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغير طهور حدثنا قتيبة بن سعيد انا ابو عوانة عن سماك بن حرب ح قال وناهدنا وكيع عن اسراييل عن سماك عن مصعب ابن سعد عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال لا تقبل صلوٰۃ بغير طهور ولا صدقة من غلول

باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغير طهور حدثنا قتيبة بن سعيد انا ابو عوانة عن سماك بن حرب ح

.....الابطهور

ح تحویل سند کے لیے ہے

پہلی سند میں تو امام ترمذی کے استاد قتیبہ بن سعید ہیں۔ جبکہ دوسری سند میں امام ترمذی کے استاد ہناد ہیں۔ دونوں سندیں آگے جا کر سماک بن حرب پر مل جاتی ہے۔ اس کو ”مدار استاد“ کہتے ہیں۔

مدار استاد کہتے ہیں کہ نیچے سے دو سندیں ہوں اور ایک راوی پر جا کر مل جائیں تو جس راوی پر دونوں سندیں مل جائیں گی وہ راوی مدار استاد کہلائے گا۔

حاصل له الاجازة والقرأة والسماعة  
اجازة، سماعة، قرأة کی وضاحت  
اجازة حدیث

اجازت کا مطلب یہ ہے کہ محدث اپنے شاگرد سے کہہ دے کہ تم میری طرف سے احادیث آگے نقل کرو۔ اجازت کی  
تین صورتیں ہو سکتی ہیں

ایک تو یہ کہ باقاعدہ شاگرد استاد کے سامنے پوری حدیث کی کتاب پڑھے اور کہہ دے کہ تم میری طرف سے اسے آگے نقل کرو۔  
جیسے ترمذی، بخاری، یا مسلم پوری پڑھوا کہ کہہ دیا کہ آگے نقل کر سکتے ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اوائل اور اواخر سے روایت  
پڑھوا کر کہہ دیا کہ تم کو میری طرف سے یہ حدیث آگے نقل کرنے کی اجازت ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ کبھی زبانی بھی کہہ دیا  
جاتا ہے، حدیث پڑھوائی نہیں جاتی۔ ایسے ہی کبھی شاگرد اجازت مانگا ہے اور استاد اجازت دے دیتا ہے۔

قرأة

قرأت کہتے ہیں شاگرد بڑھے اور استاد نے

سماعة: سماعة کہتے ہیں ”سماع من لفظ الشيخ“ یعنی استاد حدیث کو پڑھے اور شاگرد نے۔ اب اس کو شاگرد آگے نقل کرے گا تو  
کہے گا ”حدثنا“

قال الشيخ محمد اسحق حصل لى الاجازة والقرأة والسماع

اب قال الشيخ المکرم مولانا ائحق سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ میں نے اپنے استاد کو یہ احادیث صرف سنائی ہی نہیں بلکہ  
تینوں چیزیں حاصل ہیں کہ میں نے اپنے استاد کو جامع ترمذی پوری سنائی پھر پوری کتاب ان سے سنی اور پھر ان سے اجازت  
حدیث حاصل کی تو مولانا ائحق صاحب نے شاہ عبدالعزیزؒ سے اجازت لی اور انہوں نے اپنے والد شاہ ولی اللہؒ سے اجازت  
حدیث حاصل کی۔

قرأة على الشيخ اور سماع من لفظ الشيخ میں علماء کا اختلاف

علماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ قرأة علی الشيخ افضل ہے۔ یا سماع من لفظ الشيخ افضل ہے؟  
حضرت شیخ الحدیثؒ نے الکوکب الدرر کے حاشیے میں لکھا ہے کہ اس میں تین قول ہیں۔

۱۔ امام مالکؒ، امام بخاریؒ اور علماء حجاز کی ایک جماعت کے نزدیک دونوں برابر ہیں چاہے استاد کو سنائے اور چاہے استاد  
سے سنے، دونوں طریقے برابر ہیں۔

۲۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی ذئبؒ کی رائے یہ ہے کہ شاگرد استاد کو حدیث پڑھ کر سنائے یہ افضل ہے۔ اس سے کہ استاد  
سے حدیث سنی جائے (یعنی خبرنا دلی صورت افضل ہے)۔ کیونکہ اس صورت میں تصحیح ہو جاتی ہے کہ شاگرد اگر کوئی غلطی کرے گا  
تو استاد اس کی تصحیح کر دیتا ہے۔

۳۔ جمہور اہل شرق کے نزدیک ”ساع من لفظ الشیخ“ افضل ہے۔ قرآن علی الشیخ سے یعنی استاد کا پڑھنا شاگرد کے پڑھنے سے افضل ہے۔ (الکوکب الدرّی دہامہ، ص ۲۲)

لفظ ”ابن“ کے ضابطے

۱۔ اگر لفظ ”ابن“ دو علمین متساویں کے درمیان آئے (یعنی ابن سے پہلے والا شخص بیٹا اور بعد والا باپ ہو تو کہیں کے کہ بیٹا نسل ہے باپ کی تو دونوں علم متساویں ہو گئے) اور یہ لفظ ابن سطر کے شروع میں بھی نہ ہو۔

تو اس پہلی صورت میں لفظ ابن کا ”الف“ لکھنے سے بھی ساقط ہو جائے گا اور پڑھنے سے بھی اور ابن اعراب میں ماقبل کے تابع ہوتا ہے۔ ماقبل کی صفت بن کر جیسے ولی اللہ بن عبد الرحیم

۲۔ اگر لفظ ابن علمین متساویں کے درمیان ہو اور سطر کے شروع میں ہو تو لفظ ابن کا ”الف“ لکھا جائے گا۔ پڑھنے میں نہیں آئے گا۔ باقی یہ کہ اعراب میں ماقبل کی صفت بن کر اس کے تابع ہوگا۔

۳۔ لفظ ابن علمین غیر متساویں کے درمیان ہو یعنی ماقبل اور مابعد باپ بیٹے نہ ہوں تو لفظ ابن کا ”الف“ لکھنے میں بھی آئے گا اور ماقبل کے لیے خبر بنے گا صفت نہ بنے گا

مثال: عبد اللہ ابن ابی ابن سلول، تو سلول عبد اللہ کی ماں کا نام ہے تو ابی ابن سلول میں ابن کے ماقبل اور مابعد میں رشتہ زوجیت کا ہے نہ کہ باپ بیٹے کا۔ لہذا ابن اعراب میں ابی کے تابع نہ ہوگا

دوسری مثال: محمد بن یزید ابن حاجہ، اب اس میں ماجہ مشہور قول کے مطابق محمد کی ماں کا نام ہے تو اس میں محمد بن یزید تو آپس میں علمین متساویں ہیں لیکن یزید اور ماجہ یہ دونوں علمین متساویں نہیں ہیں بلکہ دونوں میں تعلق زوجیت کا ہے

تیسری مثال: عبد اللہ بن عمرو ابن ام مکتوم (مؤذن رسول ﷺ)۔ ام مکتوم یہ عبد اللہ کی والدہ ہیں اور عمرو باپ ہے تو ”عمرو ابن ام مکتوم“ میں ابن سے پہلے عمرو شوہر ہے اور ابن کے بعد ام مکتوم اس کی بیوی ہے تو رشتہ زوجیت کا ہوا۔ اور ابن کا مابعد ماقبل کی خبر بھی ہوگا اور لکھنے میں بھی ”الف“ آئے گا۔

چوتھی مثال: اسی طرح عبد اللہ بن مالک ابن بحینہ، محمد بن علی ابن الحنفیہ، اسماعیل بن ابراہیم ابن علیہ، اسحاق بن ابراہیم ابن راہویہ۔ ان تمام مثالوں میں بھی یہی ضابطہ جاری ہوگا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اعبرنا الشیخ ابو الفتح عبد الملک بن ابی القاسم عبد اللہ بن ابی مہل الہروی

الکروخی فی العشر الاول من ذی الحجۃ سنۃ سبع واربعمین وخمس مائۃ بمکۃ شرفہا اللہ وانا اسمع

الہروی صفت ہے ابو الفتح کی اور ہروی منسوب ہے افغانستان کے مشہور شہر ہرات کی طرف

الکروخی: یہ ہرات کی ایک بستی ہے یہ بھی صفت بنے کا ابوالفتح کی۔

قال انا القاضی الزاہد ابو عامر محمود بن قاسم بن محمد الازدی رحمہ اللہ قرأ علیہ وانا اسمع فی





سنائیں وہ احادیث بالکل صحیح ہیں۔ اس لیے ابو العباس نے جو باقاعدہ اقرار کیا تو عبد البہار کو کہنا پڑا کہ (فافر۔۔۔) میرے شیخ نے اقرار کیا کہ تم نے حدیث صحیح سنائی

تشریح: اگر استاد حدیث پڑھے تو جب شاگرد اس حدیث کو آگے نقل کرے گا تو کہے گا حدیث امامان۔۔۔۔۔۔ لیکن اگر شاگرد حدیث پڑھے تو دور رہے ہیں

(۱) ایک تو یہ کہ شاگرد حدیث پڑھے اور استاد خاموش ہو جائے تو استاد کا سکوت دلیل ہے کہ شاگرد نے حدیث صحیح پڑھی ورنہ اگر غلط ہوتی تو استاد سکوت نہ اختیار کرتا بلکہ ٹوک دیتا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ استاد صراحتہ اقرار کرے کہ ہاں تم نے حدیث صحیح سنائی

جس طرح یہاں پر ابو العباس نے اقرار کیا کہ ہاں تم نے (یعنی عبد الجبار نے) حدیث صحیح سنائی۔ تو یہ دوسرا درجہ ہے جو اعلیٰ ہے وہ عبد الجبار کو حاصل ہے کہ جب انہوں نے پوری ترمذی ابو العباس کو سنائی تو انہوں نے صراحتہ اقرار کیا کہ ہاں تم نے سب حدیثیں صحیح سنائیں اس لیے اس جملے کے کہنے کی ضرورت پیش آئی۔

اس کی بہت سے مثالیں حدیث کی کتابوں میں آتی ہیں جیسے بخاری جلد ص ۱۴-۱۵، باب القراءة والعرض علی المحدث میں حدیث ختام بن ثعلبہ ہے۔ نیز ترمذی ص ۳۴۱ الحج ائم سعید باب ما جاء اذا ادیت الزکوۃ فقد قضیت ما علیک میں بھی اسی طرح کی حدیث ہے کہ ایک صحابی آتے ہیں اور آپ ﷺ سے عرض کرتے ہیں کہ یا رسول اللہ آپ کا قصد ہمارے پاس آیا اور اس نے بتایا کہ ہم پر پانچ نمازیں فرض ہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا نعم۔ پھر کہا کہ یا رسول اللہ قسم کھا کر بتائیے کیا آپ کو اللہ نے رسول بنا کر بھیجا ہے تو فرمایا نعم۔ اسی طرح آپ کے قصد نے کہا کہ اسلام میں روزہ ہے، اسلام میں حج ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا نعم۔۔۔)

(فارقریہ۔۔۔۔) کا مصداق امام محبوبی ہیں اور روایہ بھی۔ یہی قول رائج ہے۔

بعض حضرات نے اور بھی تو جیہات کی ہیں

دوسری تشریح: بعض حضرات نے کہا کہ الشیخ الحداد الامین کا مصداق ”عبد الجبار“ ہیں۔ تو جب مصداق یہ ہوں گے تو قائل ان کے شاگرد ہوں گے اور ان کے تین شاگرد ہیں (۱) قاضی زاہد ابو عامر (۲) ابو نصر (۳) ابو بکر۔ ان تین میں سے جب کسی نے ابو محمد عبد الجبار کو حدیث سنائی تو سنانے کے بعد پوچھا کہ آپ کے استاد نے آپ کو اسی طرح حدیث سنائی ہے تو اب ابو محمد عبد الجبار نے اقرار کیا۔ لہذا یہاں اس تشریح کے مطابق الشیخ الحداد الامین کا مصداق خود ابو محمد عبد الجبار ہے تو اس کے قائل ان کے شاگرد ہوں گے۔

تیسری توجیہ اور اس کی تشریح

بعض حضرات نے کہا کہ ”اس کا مصداق تو ”محبوبی“ ہی ہے لیکن اس جملے کے قائل ابو محمد کے شاگرد ہیں۔ اس کی تشریح یہ کی کہ

ابو محمد عبد الجبار کے تین شاگردوں نے حدیث پڑھی ابو محمد عبد الجبار سے اس کے بعد ان کو موقع ملا اور وہ اپنے استاد الاستاذ امام محبوبی کے پاس پہنچ گئے۔ اور ان سے کہا کہ دیکھئے ہمیں آپ کے شاگرد عبد الجبار نے ہم کو آپ کی سند سے اس طرح اس طرح حدیثیں سنائی ہیں کیا یہ صحیح ہیں؟ تو امام محبوبی نے کہا کہ ہاں یہ بات صحیح ہے کہ تم کو میرے شاگرد عبد الجبار نے صحیح حدیثیں سنائی ہیں تو امام محبوبی (الشیخ النقیۃ الامین) نے اقرار کیا کہ ہاں میرے شاگرد نے تم کو حدیث صحیح سنائی۔

اس تشریح کے مطابق اس جملے کے قائل ابو محمد عبد الجبار کے تین شاگرد ہوں گے اور مصداق امام محبوبی ہوں گے لیکن یہ اس صورت میں ہے کہ ابو محمد عبد الجبار کے شاگردوں نے امام محبوبی کا زمانہ پایا بھی ہو یعنی امام محبوبی کی اتنی زندگی ہو کہ انہوں نے ان کو پایا ہو اور جا کر پھر ان سے پوچھا بھی ہو اور پھر الشیخ النقیۃ الامین نے اس کا اقرار بھی کیا ہو۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ، علامہ انور شاہ کشمیری، حضرت مولانا یوسف بنوریؒ ان سب حضرات نے پہلی توجیہ کو اختیار کیا ہے کہ اس کا مصداق "ابو العباس محبوبی" ہیں اور اس جملے کے قائل عبد الجبار ہیں۔ چنانچہ معارف السنن ص ۹ پر ہے کہ القریۃ الشیخ النقیۃ الامین کا مصداق امام محبوبی ہیں یہ بات ردیۃ، درلیۃ اور ذوقا متعین ہے۔

۱۔ ردیۃ: تو اس لیے کہ اثبات ثلاثہ (۱) السید المجازی کا ثبت (۲) ثبت الکوثرانی (۳) عقود اللالی فی الاسانید العوالی میں یہ جملہ ہے انا الشیخ النقیۃ الامین ابو العباس۔۔۔ تو اس میں تصریح ہے کہ اس جملہ کا مصداق ابو العباس محبوبی ہے۔۔۔ اور ثبت ثانی پر مقدم ہوتا ہے اور ناطق ساکت پر۔۔۔

۲۔ ردیۃ: اس طرح کہ خطیب نے انکانی میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شیخ پر احادیث کی قرأت کرے تو اس کے متعلق اختلاف ہے (۱) بعض اہل ظواہر کے ہاں جب تک اس سنی ہوئی حدیث کا شیخ اقرار نہ کرے اس وقت تک اس حدیث کو روایت کرنا صحیح نہیں۔ (۲) لیکن راجع قول یہ ہے کہ اگر شیخ نے اس حدیث کی قرأت کے لیے اپنے آپ کو فارغ کیا اور اس حدیث کو سننے کے بعد اپنی مرضی سے خاموش رہا۔۔۔ نہ اس پر کوئی جبر و اکراہ تھا۔۔۔ اور استاد معین تھا غافل نہ تھا تو اس صورت میں اس روایت کو نقل کرنا جائز۔ اور محدث کا خاموش رہنا اور اس حدیث کا بغیر تکیہ کے سننا اقرار کے قائم مقام ہوگا۔۔۔ البتہ اگر محدث صراحتہ اقرار کرے تو یہ افضل ہے۔۔۔ اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں مثلاً بشیر بن ہشیک کہتے ہیں کہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی خدمت میں جا کر ان سے احادیث لکھتا۔۔۔ پھر جب میں واپس جانے کا ارادہ کرتا تو میں عرض کرتا کیا میں آپ کی ان احادیث کو بیان کر سکتا ہوں؟ تو حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے نعم۔۔۔ اس تمہید کے بعد معلوم ہوا کہ ردیۃ کا تقاضہ یہ ہے کہ جب خبرنا ابو العباس کے بعد قاریہ الشیخ النقیۃ الامین کا جملہ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اقرار کرنے والے شیخ ابو العباس ہے اور اس جملے کے قائل ان کے شاگرد ابو محمد عبد الجبار ہیں

۳۔ ذوق اور وجدان بھی یہی کہتا ہے کیونکہ اگر الشیخ النقیۃ کا مصداق ابو محمد عبد الجبار ہوتے تو ضروری تھا کہ یہ جملہ خبرنا ابو العباس سے پہلے ہوتا۔۔۔ اسی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة المؤلف

حضرت اقدس مولانا یحییٰ کاندھلوی صاحب، ناقل و جامع "الکوکب الدری" کے قلم سے چند تمہیدات:

تمہید کتاب:

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، وَالْبِكِ الْمَشْتَكِي، وَأَنْتَ الْمُسْتَعَانُ، وَعَلَيْكَ التَّكْلَانِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى السَّيِّدِ الْمَدْرَةِ<sup>(۱)</sup> الْكَرِيمِ، مُحَمَّدٍ الْهَادِي إِلَى مَنْهَجِ قَوْيِمٍ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْفَائِزِينَ مِنْ بَرَكَاتِهِ بِحَقِّ جَسِيمٍ، أَحْلَهُمُ اللَّهُ فِي النِّعَمِ الْمَقِيمِ.

حمد و صلوة کے بعد! یہ نگارشات اس عاجز بندہ اور سراپا خطا... اللہ تعالیٰ اس کی لغزشوں اور کوتاہیوں سے درگزر کرے... نے حضرت اقدس، قطب الارشاد میرے اور ہر معزز مسلمان کے سردار حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ کے دربار عالیہ میں جمع کردہ آپ کے قیمتی اور گراں مایہ افادات کو جمع کیا ہے۔ پس اس میں جو کچھ درستی قابل قبول ہے وہ اولاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور ثانیاً میرے آقا استاد محترم... جو ہر سائل کے سوال کے مرکز ہیں... کی طرف سے ہے اور جو اس میں لغزشیں صادر ہوئی ہیں جو ناقابل قبول ہیں وہ اس عاجز کی طرف منسوب کی جائیں... اور میں سراپا عجز و درستی کو کہاں پاسکتا ہوں؟... بہر حال اللہ تعالیٰ کی ذات پر توکل اور اسی پر اعتماد کرتا ہوں، بے شک وہی غلطی سے محفوظ کرنے والا اور راہِ راست پر چلانے والا ہے اور اسی کے ہاتھ میں اسبابِ خیر اور ہدایت کی لگا میں ہیں۔

علم حدیث کی تعریف، موضوع، وجہ احتیاج اور غایت:

تمہید (۱): علم حدیث کا موضوع:

یہ بات جان لیں کہ علم حدیث کا موضوع "ذات النبی من حیث انہ نبی و رسول" ہے۔ یہ قول بہ نسبت قول ثانی کے زیادہ رائج ہے کہ اس کا موضوع "اقوال الرسول ﷺ" ہے یا "آپ ﷺ کے اقوال و افعال و احوال کا مجموعہ اس کا موضوع ہے۔ بہر حال اس علم کا رتبہ اور مقام اس کے موضوع کے رتبہ اور مقام سے واضح ہو جاتا ہے (یعنی جب علم حدیث کا موضوع ذات الرسول ﷺ ہے جو سب سے افضل ہے تو علم حدیث خود بھی افضل العلوم ہوگا)

وجہ احتیاج:

اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا" اور ارشاد ہے: "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ" علم حدیث کی ضرورت و احتیاج ان آیات سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔ لہذا آپ ﷺ کے ادا امر کی پیروی کرنے اور آپ ﷺ کے نواہی سے بچنے کیلئے ضروری ہے کہ آپ کے احوال و اقوال و کردار کے متعلق معلومات حاصل کی جائیں۔

عائیت:

اس علم کی غرض وعائیت اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی خوشنودی حاصل کر کے دنیاوی و اخروی کامیابیوں سے مسکنار ہونا ہے۔  
اس سے معلوم ہوا کہ بدعت چاہے لوگوں کو کتنی ہی خوش نما معلوم ہو لیکن شرعی نقطہ نظر سے وہ فبیح ہی ہے (کیونکہ ”وَمَنْ أَهْلًا لَهُمْ عَذَابُ فَاثِتَهُمْ“) پر عمل نہ ہونے کی وجہ سے دراصل وہ مخالفت رسول ﷺ ہے۔ (از مترجم)

تمہید (۲)

حضرت گنگوہی قدس سرہ کی سلسلہ سند:

ہمارے استاذ محترم آدام اللہ مجہد کا سلسلہ سند حدیث مولانا احمد علی سہارنپوری رحمہ اللہ کی سند حدیث کی طرح ہے۔<sup>(۱)</sup>  
فرق یہ ہے کہ ہمارے استاذ محترم محقق العصر حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کو قراءت اجازت اور سماع حضرت شاہ عبدالغنی دہلوی رحمہ اللہ سے حاصل ہے۔<sup>(۲)</sup>

اور ان دونوں یعنی مولانا شاہ عبدالغنی رحمہ اللہ اور مولانا احمد علی سہارنپوری رحمہ اللہ کو حضرت شاہ اسحاق صاحب رحمہ اللہ سے اجازت حدیث حاصل ہے۔ باقی سلسلہ سند حدیث ایک ہی ہے وہ سند حدیث مولانا احمد علی سہارنپوری رحمہ اللہ کے مطبع سے صحیح بخاری مسلم، ترمذی وغیرہ کے شروع میں طبع ہو چکی ہے۔  
(از مترجم: حضرت شاہ اسحاق سے لے کر مصنف کتاب تک پوری سند اس طرح ہوگی:)

قال الشيخ المكرم المصنف المشهور بين الافاق المرحوم المغفور مولانا محمد اسحق، حصل لى الاجازة والقراءة والسماعة، من الشيخ الاجل والحبر الابرار، الذى فاق بين الاقران بالتميز، اعنى الشيخ عبدالعزيز وحصل له الاجازة والقراءة والسماعة عن والده الشيخ ولى الله بن الشيخ عبدالرحيم الدهلوى.

قال الشيخ ولى الله اخبرنا به الشيخ ابو الظاهر المدنى عن ابيه الشيخ ابراهيم الكردى عن الشيخ المزاحى عن الشهاب احمد السبكى عن الشيخ النجم الفيطى عن الزين زكريا عن العز عبدالرحيم عن الشيخ عمر المراغى عن الفخر ابن البخارى عن عمر ابن طبرزد البغدادى الخ.  
بسم الله الرحمن الرحيم: (عمر ابن طبرزد البغدادى قال) اخبرنا الشيخ ابو الفتح عبدالملك بن ابى القاسم عبدالله بن ابى سهل الهروى الكروخى فى العشر الاول من ذى الحجة سنة سبع

(۱) حضرت مولانا احمد علی رحمہ اللہ کی سند حدیث چونکہ کتب حدیث کے اوائل میں مطبوع ہے جیسا کہ جامع ترمذی میں ابھی آ رہی ہے۔ اس لیے حضرت اقدس والد ماجد امجد ہم نے ان کے سند کا حوالہ دیا ہے اور سند کے ابتدائی حصے میں جو فرق قاسم پر عبیر فرمادی ہے)

(۲) نکت: شیخ عبدالغنی صاحب کو اپنے والد بزرگوار سے بھی اجازت حاصل ہے، جیسا کہ مقدمہ او جز میں مذکور ہے اور ان کی مشہور اسانید ”البائع الجنی فی اسانید الشیخ عبدالغنی“ کے نام سے طبع ہو چکی ہے)

واربعین وخمسائة بمكة شرفها الله وانا اسمع، قال انا (يعنى اخبرنا) القاضي الزاهد ابو عامر محمود بن قاسم بن محمد الازدى رحمه الله قراءة عليه وانا اسمع فى ربيع الاول من سنة اثنين وثمانين واربعمائة ٣٨٢، قال الكروخى واخبرنا الشيخ ابونصر عبدالعزیز بن محمد بن على بن ابراهيم الترياقى والشيخ ابوبكر احمد بن عبد الصمد بن ابى الفضل بن ابى حامد الفورجى رحمهما الله تعالى قراءة عليهما وانا اسمع فى ربيع الآخر من سنة احدى وثمانين واربع مائة، قالوا اخبرنا ابو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد الله بن ابى الجراح الجواحى المروزى المرزبانى قراءة عليه، (قال) اخبرنا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضيل المحبوبى المروزى فافر به الشيخ الثقة الامين اخبرنا ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى الترمذى الحافظ قال ابواب الطهارة عن رسول الله ﷺ

تمہید (۳)

اُخبرنا ”ابو الفتح“ کس کا مقولہ ہے؟

اس وقت کے متداول نسخے جو مطبوع ہیں ان میں سے اکثر نسخے اس نسخے کی نقل ہیں جو مولانا احمد علی صاحب <sup>(۱)</sup> ”عرب سے لائے تھے اور اس میں ابتداء سند اس طرح تھی: ”اُخبرنا الشیخ ابو الفتح عبد الملک بن ابی القاسم عبد اللہ بن“ شاید یہ عبارت شیخ ابو الفتح کے شاگردوں میں سے کسی نے لکھی ہے (ازم ترجم: بظاہر اُخبرنا الشیخ ابو الفتح، یہ عمرو بن طبرزد البغدادی کا مقولہ ہے۔ مگر ہوا نظر ہے) یہ نسخے پھر کئی کئی کے بغیر یوں ہی چھپتے رہے لیکن ظاہر ہے کہ ”جامع ترمذی“ کی ابتداء ”ابواب الطهارة“ سے ہے ”اُخبرنا الشیخ“ سے نہیں۔

تمہید (۴)

ناقل و جامع کی سند حدیث کا بیان:

جب حدیث شروع کرنے سے پہلے سند ذکر کرنا ضروری ہے تو ہم بھی اپنی سند بیان کرتے ہیں (حدیث کے ہر معلم اور حاکم کو اپنے اساتذہ اور پھر سند کا ذکر کرنا چاہئے) اُخبرنا الحبر القم مقام والبحر الزاخر الطمطم مولانا العلامة الالمعی لأوحد المولى المشهور بشريف اسمه رشيد أحمد (ان کی بزرگی کی کرنیں روشن رہیں اور ان کے اقادات کے حوض سے لوگ سیرابی حاصل کرتے ہیں) قال اُخبرنا الشیخ العالم الربانى مولانا الشاه عبد الغنى نور الله مرقده، قال اُخبرنا الشیخ المحدث المشهور بین الافاق مولانا اسحاق (حضرت گنگوہی قدس سرہ کی سند حدیث کا سلسلہ کچھ یوں

(۱) مولانا رضی الحسن مرحوم نے حضرت اقدس گنگوہی رحمہ اللہ کی ”التفہیر علی الترمذی“ میں لکھا ہے: ”مولانا احمد علی صاحب نے ظہر تک کتاب نقل کرتے۔ پھر ظہر کے بعد شاہ اسحاق صاحب کی خدمت میں اس کی قراءت کرتے۔“

ہوا: الشیخ رشید احمد الکنکوہی، قال أخبرنا الشیخ شاہ عبدالغنی الدہلوی، قال أخبرنا الشیخ شاہ محمد اسحاق عن الشیخ عبدالعزیز عن والده الشیخ شاہ ولی اللہ بن عبدالرحیم الدہلوی مسند الہند، مترجم) اللہ تعالیٰ ان کو جنت الفردوس میں بلند مقام عطا فرمائے اور اس کام اور محنت پر ثواب جزیل کا مستحق بنائے۔ آمین۔

یہاں سے آگے وہی سند ہے جو کتابوں کے شروع میں موجود ہے۔ لہذا ہمیں مصنف کتاب تک اپنی سند ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

وَأَنَا أَسْمَعُ قَالَ أَنَا الْقَاضِي الزَاهِد... قِرَاءَةً عَلَيْهِ، وَأَنَا أَسْمَعُ

لفظ ”أخبرنا، حدثنا اور قرئ علیہ“ کی وضاحت:

لفظ أخبرنا اور حدثنا میں یہ فرق ہے کہ کلمہ ثانی سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ استاذ قراءت کرے (اور شاگرد سماع کرے) اور کلمہ اولیٰ سے اشارہ ہے کہ شاگرد استاذ کے سامنے قراءت کرے (اور استاذ سماع کرے) اور تیسرا کلمہ محدثین کے یہاں ”قصر علیہ وأنا أسمع“ استعمال ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ استاذ کے سامنے جتنے طلبہ تھے میں ان میں سے ایک تھا لیکن قاری حدیث میرے علاوہ کوئی اور تھا۔ (لہذا نہ تو میں نے استاذ پر قراءت کی اور نہ ہی استاذ سے سماع کیا اس لیے یہ تیسرا کلمہ ذکر کرتے ہیں۔ از مترجم)

پھر انہ کا اس میں اختلاف ہے کہ قراءت علی الشیخ راجح ہے یا سماع من لفظ الشیخ؟<sup>(۱)</sup>

أنا أبو العباس محمد بن أحمد بن محبوب بن فضیل المصنوعی المروزی:

مروزی یہ ”مرد“ کی طرف نسبت ہے۔ نسبت کرتے ہوئے لفظ ”زا“ کا اضافہ خلاف قیاس ہے... (جیسے رازی منسوب ہے

”ری“ کی طرف اور اس میں ”زا“ کا اضافہ خلاف قیاس ہے... از مترجم)

فاقر به الشیخ الثقة الأمین: یہ شیخ ابو العباس محبوبی کی مفت<sup>(۲)</sup> ہے۔

(۱) اگر اختلاف کہ قراءت علی الشیخ افضل ہے یا سماع من لفظ الشیخ؟ ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں:

۱۔ قراءت علی الشیخ اور سماع من لفظ الشیخ دونوں سادی ہیں۔

۲۔ قراءت علی الشیخ راجح ہے۔

۳۔ سماع من لفظ الشیخ راجح ہے۔

چنانچہ (۱) امام مالک اور ان کے حلقہ وائل حجاز کی ایک بڑی جماعت اور امام بخاری مسادات کے قائل ہیں (۲) امام ابو حنیفہ اور ابن ابی ذئب کے نزدیک قراءت علی الشیخ سماع من لفظ سے راجح ہے: امام مالک کی ایک روایت بھی یہی ہے جبکہ جمہور اہل شرق نے سماع کو قراءت علی الشیخ پر ترجیح دی ہے۔ علامہ زین الدین عراقی اور امام نووی نے اسی کو صحیح مذہب کہا ہے۔ تفصیل ”مقدمہ اوجز العساکل الی موطاء امام مالک“ میں ہے

(۲) دراصل مذکورہ بالا حدیث کی توجیہ میں مشائخ درس کے مختلف اقوال ہیں سب سے بہتر توجیہ حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ ویر و متعبد کی ہے کیونکہ اس توجیہ پر مختلف نسخے منطبق ہو جاتے ہیں وہ اس طرح کہ بعض نسخوں میں لفظ آخر نہیں ہے اور مصری نسخے اور بعض دیگر نسخوں میں لفظ ”أخبرنا أبو العباس

محمد بن أحمد بن محبوب بن فضیل الناجر المروزی المصنوعی الشیخ الثقة الأمین“ کی عبارت لکھی ہوئی ہے (جو اس بات میں صریح ہے کہ الثقة الأمین کے صدق شیخ محبوبی ہی ہیں) لہذا ان نسخوں کے مطابق یہ شیخ ابو العباس ہی کی مفت ہے کسی اور کی نہیں۔ لہذا اہل ہندوستانی

نسخہ میں بھی اس عبارت (جملہ) کو شیخ ابو العباس ہی کی مفت بنانا چاہیے جیسا کہ کچھ دار، عقل مند سمجھ سکتا ہے۔



پس وہ لفظ آخر کے فاعل ہیں اور اس مقولے کے فاعل ابو محمد عبد الجبار ہیں (جو کہ ابو العباس محبوبی کے شاگرد ہیں۔ از مترجم) بعض شراح نے یہ سمجھا کہ ان صفات (الشیخ الثقة الامین) کے موصوف اور اقتر کے فاعل شیخ ابو الفتح ہیں جو کہ وسط سند میں موجود ہیں حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ اگر اس کے فاعل ابو الفتح ہوتے تو یہ جملہ "الثقة الامین" سند کے آخر میں اخبرنا ابو عیسیٰ الترمذی الحافظ کے بعد مذکور ہونا چاہیے جیسا کہ یہ بات ہر اس شخص پر بدیہی طور پر واضح ہے جس کا اس فن سے لگاؤ اور مناسبت ہے (کیونکہ وسط کلام میں پھر بے جوڑ جملہ کالانا سمجھ میں نہیں آتا۔ از مترجم)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام ابو العباس محبوبی کے شاگردوں نے جب اپنے استاذ پر قراءت حدیث کی (جیسا کہ لفظ "انبانا" سے سمجھ میں آتا ہے) تو استاذ محترم نے ان کی قراءت کے اختتام پر تصدیق فرماتے ہوئے کلمہ "نعم" فرمایا (جیسا کہ یہ اصطلاح محدثین کے ہاں معروف ہے کہ) جب شاگرد استاذ کے سامنے قراءت کرتا ہے تو استاذ محترم یا تو سکوت فرماتے ہیں جو کہ تصدیق کے قائم مقام ہوتا ہے یا صراحتاً اقرار فرماتے ہیں (یا غلطی کی صورت میں) انکار فرماتے ہیں تو استاذ محترم نے اس مقام پر (دوسری صورت کو اختیار کرتے ہوئے) اقرار کی تصریح فرمائی تھی تو شاگردوں نے (زیادہ اعتماد کو بیان کرنے کیلئے) کہا کہ ہمارے استاذ نے (یہ نہیں کہ صرف سکوت کیا بلکہ) صراحتاً اس کی تصدیق فرمائی تھی حالانکہ اگر صراحتاً اقرار نہ بھی کرتے تو بھی یہ تصدیق ہی شمار ہوتا کیونکہ اگر کوئی بات قابل انکار ہوتی تو روایت استاذ کی طرف منسوب ہی نہ کی جاسکتی (کیونکہ پھر استاذ خاموش رہ کر بھی اس کی نسبت اپنی طرف ہونے کو صحیح قرار دے رہے ہوتے۔ از مترجم) خلاصہ یہ ہوا کہ خاموش رہنا بھی صحت حدیث کی دلیل ہے لیکن اس سے اعلیٰ درجہ اقرار کی صراحت ہے)

بعض لوگ محدثین کی اس اصطلاح سے غافل تھے تو ان کو "اخبرنا" اور "أقر به الشيخ الثقة الامین" کو جمع کرنا سمجھ میں نہ آیا تو انہوں نے یہ جملہ "الشیخ الثقة الامین" ہی حذف کر دیا و انت تعلم انه صحيح لا ريب فيه، فافهم، واغتم، ولا تكن من الغافلين.

أنا أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى الترمذی:

کیا امام ترمذی مادرزاد نابینا تھے؟

مصنف مادرزاد نابینا تھے (۱) اور امام بخاری کی ارشد علامہ میں سے تھے اور ہر وقت کے حاضر باش تھے خود امام بخاری نے بھی

(۱) حضرت گنگوی نور اللہ مرقدہ کی تقریر میں انبانا کا ہی لفظ ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ اس کے بجائے لفظ "اخبرنا" ہونا چاہئے کیونکہ کتاب میں لفظ "انا" آیا ہے جو محدثین کے ہاں "أخبرنا" کا مخفف ہوتا ہے۔

(۲) فقہ اصحاب رجال حدیث کا اس بارے میں اختلاف ہے بعض نے یہ قول اختیار کیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ شدت بکاء فی اللہ کی وجہ سے ان کی بینائی جاتی رہی اور بعض نے اور قول اختیار کیا ہے۔ از مترجم حضرت گنگوی قدس سرہ نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ امام ترمذی پیدائشی نابینا تھے لیکن راجع قول کے مطابق "ولقد اکتمہ" کا قول امام بخاری کے متعلق ہے۔ امام ترمذی پیدائشی نابینا نہ تھے بلکہ آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر نے "مہذب المہذب" میں لکھا ہے "أضر أبو موسى في آخر عمره" نیز حاکم فرماتے ہیں جسکی حسی عیوی وبقی ضریر امین "شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ نے "بہتان المحدثین" میں ای کو اختیار کیا ہے کہ خوف الہی کی وجہ سے آخری عمر میں بہت گریہ و زاری میں مشغول رہتے تھے یہاں تک کہ اس سبب سے نابینا ہو گئے۔ (ابوظہری ۱۲)



أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي الْمَلِیحِ عَنْ أَبِيهِ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَأَنَسٍ، وَأَبِي الْمَلِیحِ بَنُ أَسَامَةَ أَسْمُهُ غَامِزٌ وَيُقَالُ: زَيْدٌ بَنُ أَسَامَةَ بْنِ عَمِيرٍ الْهَذَلِيُّ.

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ کوئی نماز بغیر طہارت کے قبول نہیں ہوتی اور نہ صدقہ قبول ہوتا ہے مال حرام سے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہمارا استاد نے یہ الفاظ کہے: إِلَّا بِطَهْوَر

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا یہ حدیث اس باب میں سب سے زیادہ اصح ہے اور سب سے احسن ہے۔  
وفی الباب: باب میں ابو الملیح اپنے باپ سے نقل کر رہے ہیں اور حضرت انس اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے (یعنی تین صحابہ سے) روایات ہیں۔ ابو الملیح ابن اسامہ کا نام عامر ہے اور اس ابو الملیح ابن اسامہ کو زید بن اسامہ بن عمیر الہذلی بھی کہتے ہیں۔

(تشریح): چونکہ ہر ہر حدیث سے مسائل کثیرہ مستنبط ہو سکتے ہیں اس لئے حدیث اگرچہ ایک ہے لیکن مسائل کی کثرت کو دیکھتے ہوئے اس پر ”باب“ کا اطلاق صحیح ہے کیونکہ باب کا اطلاق ہوتا ہے ایک نوع کے چند مسائل کے مجموعے پر اور یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ پھر یہ بات یاد رکھیں کہ ترجمۃ الباب بمنزلۃ دعویٰ کے ہوتا ہے اور اس کے بعد آنے والی حدیث اس دعویٰ کے اثبات میں بطور دلیل کے ہوتی ہے۔ چنانچہ یہاں بھی ایسا ہی ہے کیونکہ مصنف نے ”لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طَهْوَر“ سے دعویٰ پیش کیا ہے اور پھر اس کے اثبات کے لیے حدیث ”لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طَهْوَر“ ذکر فرمائی ہے۔ (البتہ حدیث کا دوسرا کلمہ اولاً صدقۃ من غلول تبعاً تحت الباب آ گیا ہے۔ محمد زکریا دہلوی) اور بعض جملے تبعاً اور اسطر اولاً ذکر ہوتے ہیں۔ فافہم ولا تکن منها علی غفلة.

عن سماک بن حرب ح قال وناہناذ الخ ص ۲

”ح“ کے معنی کیا ہیں؟

اس میں متعدد اقوال ہیں:

(۱) بعض کہتے ہیں ”کہ اس سے الی آخر الحدیث کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

(۱) تشریح اس کی یہ ہے کہ جب ایک حدیث کی دو یا دو سے زیادہ سندیں ہوں تو محدثین کی وہاں یہ عادت ہے کہ دونوں سندوں کو ایک متن میں ذکر کر دیتے ہیں اور ایک سند سے دوسری سند کی طرف منتقل ہونے کیلئے بطور علامت لفظ ”ح“ مفرد لکھ دیتے ہیں۔ اب اس میں اختلاف یہ ہے کہ یہ (نقطۃ والا) غا ہے، معنی اسناد آخر یا بغیر نقطۃ والا ”ح“ ہے۔ دوسرا قول یہی زیادہ مشہور ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس کو پڑھیں گے کس طرح؟ اس میں بھی متعدد اقوال ہیں:

(۱) یہاں کچھ نقطہ نہ کرے۔

(۲) بعض مفارہاں کے قائل ہیں کہ یہاں ”الحدیث“ پڑھا جائے کیونکہ ان کے نزدیک یہ ”الحدیث“ کا مخفف ہے۔

(۳) جمہور کے نزدیک اسے ”ح“ ہی پڑھا جائے گا۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے ”تدریب“ میں اور علامہ لودی رحمہ اللہ نے ”مقدمہ شرح

مسلم“ میں اس کی تصریح کی ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ لفظ ”ح“ علامت کس چیز کی ہے؟ بعض کے نزدیک یہ ”صح“ کی علامت ہے بعض کے نزدیک ”حائل“ کی علامت ہے اور علامہ نووی فرماتے ہیں کہ درج قول میں یہ ”تحول“ سے ماخوذ ہے جیسا کہ مقدمہ اوجز المسالک میں اس کی تفصیل ہے۔

(۲) بعض کہتے ہیں کہ یہ ”الحدیث“ کا مخفف ہے۔

(۳) صحیح قول جو کہ اساتذہ سے منقول ہے یہ ہے کہ اس سے ”تحویل“ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

عن سماک عن مصعب ... ابن سعد عن ابن عمر عن النبی ﷺ: ص ۳

مصنف نے لفظ ”عن سماک“ اس لیے مکرر ذکر فرمایا ہے تاکہ مقام تحویل معلوم ہو جائے، نیز مکرر کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ محدثین کے اصول کے مطابق یہ دو حدیثیں شمار ہوتی ہیں۔ لہذا یہاں پہلی حدیث کی سند میں لفظ ”سماک“ کو نسب کے ساتھ ذکر کیا ہے اور دوسری سند میں بلا نسب ذکر کیا ہے اور محدثین کے یہاں تعدد سند سے حدیث متعدد شمار ہوتی ہے۔

لا تقبل صلاة بغير طهور:

ائمہ اربعہ میں منشاء اختلاف:

یہاں ایک ضروری تنبیہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین کا مسائل شرعیہ میں اختلاف کا منشا ان کے اصولوں میں اختلاف ہے۔ اس وجہ سے مسائل شرعیہ میں اختلاف پیدا ہو گیا لہذا ایک مسئلہ میں وارد مختلف روایات میں سے کون سی روایت رائج ہے اور کون سی مرجوح؟ اس کی وجہ ترجیح میں ان کا اختلاف ہے۔

(۱) حضرت امام مالک رحمہ اللہ اہل مدینہ کی روایت کو غیر اہل مدینہ کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں۔ مقولہ مشہور ہے مگر کا مجیدی، مگر کے حالات سے زیادہ یا خبر ہوتا ہے اس لیے اہل مدینہ کی روایت زیادہ قابل قبول ہوگی اور جس مسئلہ میں اہل مدینہ سے کوئی روایت نہ ہو تو وہاں غیر اہل مدینہ کی روایت کو اختیار کرتے ہیں۔

(۲) امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس حدیث کی سند قوی ہو وہ رائج ہوگی، لہذا جو روایت سند قوی سے منقول ہو اس کے مقتضی پر عمل ضروری ہوگا اگرچہ وہ حدیث قرآنی آیات اور بعض اصول شرعیہ (جو دوسری احادیث سے ثابت ہوں) سے متضاد ہو۔ مال کا اس صورت میں یہ جزیئی مسئلہ اس قاعدہ کلیہ سے مستثنیٰ ہوگا۔

مدہب شافعی میں قول جدید و قول قدیم کی وجہ تسمیہ:

امام شافعی رحمہ اللہ جب تک حجاز میں مقیم رہے تو اہل حجاز کی روایت پر عمل کرتے رہے کیونکہ وہی ان کے نزدیک ”اصح اسناد“ تھیں، پھر جب مصر تشریف لے گئے تو اہل مصر کی روایت پر عمل فرمانے لگے اور پہلے جو مسائل آپ نے بیان فرمائے تھے ان پر کوئی انکار بھی نہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مسئلہ میں شوافع کے کئی کئی اقوال ہوتے ہیں اور اسی کو کتب فقہ میں شوافع قول قدیم اور قول جدید سے تعبیر کرتے ہیں بلکہ بعض مسائل میں تو شافعیہ کے تین چار قول بھی ہو جاتے ہیں البتہ یہ بہت کم ہے۔ اکثر مسائل میں دو ہی قول

(۱) علامہ ابن العربی نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ امام مالک کا اصول ہے کہ حدیث اگر اہل مدینہ میں مشہور ہو تو اس کی سند کے صحیح ہونے کی بھی ضرورت نہیں اگرچہ اس کا کوئی متابع بھی نہ ہو اور اصول فقہ میں ہم اس پر کافی شافی کلام کر چکے ہیں۔

ہوتے ہیں۔

(۱) مترجم امام شافعی رحمہ اللہ کے قول قدیم و قول جدید کی وضاحت: اس طرح ہے کہ امام شافعی، امام ابو یوسف رحمہما اللہ متوفی کی وفات کے دو سال بعد ۱۸۴ھ میں عراق تشریف لے گئے اور وہاں جا کر اپنے مذہب کو مدون فرمایا۔ عراق میں امام شافعی رحمہ اللہ کے اختیار کردہ اقوال کو "قول قدیم" کہا جاتا ہے پھر عراق سے مصر ۱۹۹ھ میں تشریف لے گئے اور وہاں بہت سے مسائل میں نئی تحقیقات فرمائیں۔ جن میں وفات سے دو سال قبل "قراءت خلف الامام فی الجہریۃ" کے وجوب کا قول کیا۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا مصر میں ۲۰۴ھ میں انتقال ہوا۔ ان نئی تحقیقات و اجتہادات کو شافعیہ کے ہاں "مذہب جدید" کہا جاتا ہے۔ (معارف السنن: ۱/۱۶۰ المکتبۃ البنوریہ) چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ "باب ما جاء فی کراہیۃ الحجۃ للصائم" میں تحریر فرماتے ہیں: قال ابو عیسیٰ: هكذا کان قول الشافعی ببغداد، واما بمصر، فعمال الی الوضوء، ولم یر بالحجۃ بسا۔ (ترمذی ۱/۱۶۲) (ایم سعید) اس سے بھی معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے بغداد میں جو قول اختیار کیا تھا وہ شروع کا تھا پھر مصر تشریف لا کر مذہب جدید کی بنیاد ڈالی۔ (محمد زکریا دہلوی)

(۲) امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ عموماً ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں اور حدیث میں بہت کم ہی اجتہاد سے کام لیتے ہیں۔ ایک مسئلہ میں بہت سی روایتیں ہوں تو جس روایت کو پسند کریں اسی پر عمل کرتے ہیں البتہ جس حدیث پر عمل کریں تو یہ اس کے مقابل حدیث پر عمل کرنے کو لازم نہیں۔ بلکہ کبھی تو ایک حدیث پر عمل کرتے ہیں اور کبھی دوسری حدیث پر۔

(۳) جبکہ ہمارے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے قوانین و اصول مقرر فرمائے ہیں تاکہ ان پر عمل کیا جائے اور فروغ کو ان اصول کی طرف راجع کیا جائے۔ لہذا جو جزئیات بظاہر ان اصول کے معارض و متضاد ہوں تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں تاویل کر کے ان کو اصول کے مطابق کر دیا جائے گا۔ مثلاً: اس میں کسی قید کا اضافہ کیا جائے گا یا اس میں تقیم یا تخصیص وغیرہ کی جائے گی اور جس موقع پر دونوں میں تطبیق کسی طرح ممکن نہ ہو تو اس جزئیہ کو اپنے محل میں بند کر دیں گے اور یہ جزئی اس قاعدہ کلیہ سے بطور خصوصیت کے مستثنی ہوگی، یہ حکم اسی خاص فرد کیلئے ہوگا اس کی نوع کو عام نہ ہوگا۔ ففہمکروا

اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ لاتقبل صلاۃ بغير طہور کے معنی میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بغیر طہارت کے نماز مقبول نہ ہوگی۔ البتہ فریضہ ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور یہ شخص تارک واجب ہوگا۔

یہ قول شاید اس پر مبنی ہے کہ اہل مدینہ سے ناپاکی کی "حالت میں نماز کا صحیح نہ ہونا منقول نہیں۔

(۱) ظاہر یہاں ناپاکی سے مراد حدیث نہیں بلکہ ظاہری نجاست ہے۔ کیونکہ حدیث کی نماز کا صحیح ہونا سب فروغ اور شروعات میں کہیں میری نظر سے نہیں گزرا بلکہ اس پر اجماع دیکھا ہے کہ طہارت من الاحداث، محت صلاۃ کیلئے شرط ہے۔ خود فروغ مالکیہ میں بھی محت صلاۃ کیلئے طہارت من الاحداث کو شرط لکھا گیا ہے چنانچہ علامہ درودیراکی کی "الشرح الکبیر" میں ہے: "نماز چاہے فرض ہو یا نفل، جنازہ ہو یا سجدۃ تلاوت حدیث اصغر و حدیث اکبر سے پاک ہو یا اس کیلئے شرط ہے، نماز شروع کرنے سے اختتام صلوٰۃ تک چاہے اسے حدیث یا دھوپانہ ہو اور وضو پر قدرت ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ اگر اس نے حلیہ حدیث میں نماز پڑھی یا نماز کے دوران حدیث لاحق ہو گیا اگرچہ بھول سے ہوا تو بھی نماز باطل ہو جائے گی"۔ (النبی (ما قبلہ) گلے منظر پر)

نیز اس حدیث میں ”قبول“ کی نفی کی گئی ہے جو کہ فسادِ صلوٰۃ کو مستلزم نہیں جیسے غصب““ شدہ مال اور حرام مال سے حج کرنے سے حج کا فرض تو ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے مگر ایسا حج قبول نہیں ہوتا۔

اور نظیر اس کی آپ ﷺ کا فرمان ہے: ”جو آدمی شراب پئے تو اللہ تعالیٰ چالیس دن تک اس کی نمازیں قبول نہیں فرمائیں“ (۱)

پس امت مسلمہ اور تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس شراب خمر سے فرض ساقط ہو جائے گا حالانکہ حدیث میں عدم قبول کی تصریح ہے (حدیث باب میں بھی لا تکبیل سے عدم قبول کی تصریح ہے، لہذا یہاں پر بھی فرض ساقط ہو جائے گا۔ عند الامام مالک۔ از مترجم)

(۲) جمہور ائمہ ثلاثہ حنفیہ شافعیہ حنبلیہ کے نزدیک بغیر طہارت کے نہ نماز قبول ہوگی اور نہ ہی نماز صحیح ہوگی نہ ہی فرض ذمہ سے ساقط ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ حدیث باب میں قبولیت کی جملہ اقسام کی نفی ہے، اور ذمہ سے ساقط ہونا بھی قبولیت ہی کی ایک قسم ہے لہذا یہ بھی نفی (عدم قبول) کے تحت داخل ہوگی (لہذا نجاست سے پاکی حاصل کئے بغیر نماز پڑھنے سے فرض بھی ساقط نہ ہوگا)

اور یہ ذمہ ساقط ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ حدیث شریف میں تو یہ وارد ہوا ہے: ”مفتاح الصلاة الطهور“ (پاکی، نماز کی کنجی ہے۔) یہ تشبیہ ہمارے مدعی پر صریح ہے (کہ جس طرح دروازہ بغیر کنجی کے نہیں کھلتا تو پاکی کے بغیر نماز بھی نہ ہوگی لہذا) کہ نماز میں بغیر طہارت داخل ہونا ممکن ہی نہیں۔

نیز اس کی تائید اللہ جل شانہ کے فرمان ”یا ایہا الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا الخ“ سے بھی ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی طہارت، نماز کی قبولیت کے لیے شرط ہو لیکن صحت صلوٰۃ کی شرط ہونے کا انہوں نے انکار کر دیا ہو (یعنی مالکیہ کے نزدیک طہارت حاصل کئے بغیر نماز مقبول نہیں ہوتی لیکن صحیح ہو جاتی ہے۔ از مترجم) اور یہ بھی بعید نہیں کہ طہارت ان کے نزدیک ان شروط میں سے ہو جو (باوجود شرط ہونے کے) سقوط کا احتمال رکھتی ہیں۔ جیسے استقبال قبلہ کی شرط اور مقتدی کیلئے قراءت کی شرط۔ (تو حالت سفر میں بعض مواقع پر دوران سفر قبلہ معلوم نہ ہونے کی صورت میں تحری کے بعد نماز پڑھنا

(ابقہ گذشتہ صفحہ) البتہ نجاست حقیقہ سے طہارت کا حاصل ہونا مالکیہ میں مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ مالکیہ کے ایک قول میں واجب ہے اور ایک قول میں سنت ہے اور یہی ان کا مشہور مذہب ہے۔ ”الشرح الكبير“ میں ہے: ”نماز میں اپنے جسم، کپڑوں اور جگہ کو عین نجاست سے پاک رکھنا، ابتدا و ادا کو شرط ہے۔ لہذا اس شرط کا نماز میں نہ ہونا مطلق صلوٰۃ ہے جیسا کہ دوران نماز یاد آ جائے کہ بغیر وضو نماز پڑھ رہا ہوں۔ (کہ جس طرح اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ نجاست لگے ہونے کی وجہ سے بھی نماز باطل ہو جاتی ہے)

”الشرح الكبير“ کی یہ تفریع تو اس پر مبنی ہے کہ ازالہ نجاست واجب ہے۔ دوسرے قول کے مطابق (کہ ازالہ نجاست سنت ہے واجب نہیں) ازالہ نجاست موجب صلا کیلئے شرط نہیں بلکہ کمال صلوٰۃ کی شرط ہے، (لہذا اگر نجاست لگے ہونے کی حالت میں نماز پڑھ لی تو نماز ادا ہو جائے گی)

(۱) علامہ نووی نے مناسک حج میں لکھا ہے: ”اگر غصب کردہ مال سے حج کیا تو ظاہر آج صحیح ہونے کا حکم لگایا جائے گا لیکن اس کا حج حج سرور شمار نہ ہوگا اور ایسے حج کی قبولیت بہت بعید ہے۔ امام شافعی، امام مالک، امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ اور سلفا خلفا جمہور علماء کا یہی مذہب ہے۔ البتہ امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک مال حرام سے کیا ہوا حج صحیح ہی نہ ہوگا۔ النہج

(۲) جیسا کہ ترمذی کتاب الاثریہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ روایت مرفوعاً آ رہی ہے۔

جائز ہے اگرچہ وہ نماز غیر قبلہ کی طرف پڑھی گئی ہو اور دوسری مثال میں امام کی قراءت کرنے کے بعد اگر مقتدی رکوع میں امام کو پالے تو فرض قراءت مقتدی سے ساقط ہو جاتی ہے۔ (از مترجم)

**ولا صدقة من غلول:**  
غلول کے ذکر کی وجہ تخصیص:

”غلول“<sup>(۱)</sup> خاص مال غنیمت میں سے چوری کرنے کو کہتے ہیں۔

اور غصب شدہ مال میں سے صدقہ کرنے سے صدقہ قبول نہیں ہوتا، چاہے وہ کہیں سے بھی غصب کیا ہو۔ مال غنیمت میں سے غصب کرنا تو بہت ہی بڑا گناہ ہے۔ (شاید اس مناسبت کی وجہ سے حدیث میں ولا صدقة من غلول کو ذکر کیا گیا ہے)

یا غلول کو ذکر کرنے کی وجہ تخصیص<sup>(۲)</sup> یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ ﷺ نے جس موقع اور مقام پر یہ بات ارشاد فرمائی تھی وہ مال

(۱) ملاحظہ فرمائیے کہ یہ لفظ غنیمت نہیں ہے صحیح نسخے کے مطابق اصل لغت میں ”غنیمت میں خیانت کرنے“ کو غلول کہتے ہیں۔ ابن حجر کو یہاں وہم ہوا ہے کہ انہوں نے اس کو فتح الغنیم صید سبھاغہ بنا لیا ہے یعنی بہت خائن لیکن یہ معنی کل نظر ہے کیونکہ سبھاغہ یہاں مراد نہیں۔ انتہی

(۲) صاحب بذل حضرت ﷺ سہارنپوری نے لکھا ہے کہ غلول کے ذکر کی وجہ تخصیص یہ ہے کہ غنیمت کے مال میں تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے (خود اس کا اپنا بھی ہوتا ہے) جب ایسے مال سے صدقہ کرنا مقبول نہیں جس میں اس کا حق ہو (یعنی مال غنیمت) تو ایسے مال سے صدقہ کرنا جس میں اس کا حق نہ ہو بطریق اولیٰ بارگاہ ایزدی میں قابل قبول نہ ہوگا۔

کیا سب ذل ملک سے مال حرام حلال ہو جاتا ہے؟

شیخ محمد حسن صاحب نے اپنی تقریر میں لکھا ہے مال غنیمت سے صدقہ کرنا ایسے ہی ہر قسم کے مال حرام سے صدقہ کرنا قابل قبول ہے، جیسے چوری کیا ہوا مال یا شراب بچ کر پیے حاصل کئے ہوں، زنا کی اجرت وغیرہ۔ اسی طرح مال حرام حلال نہیں بننا اگرچہ لوگ اس کی خرید و فروخت کرتے رہیں کیونکہ اس کی حرمت نفس قطعی سے ثابت ہے اور دوسری کوئی نفس شری ہو جو نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ لیلین دین اور تبادلہ سے یہ حرمت ختم ہو جاتی ہے۔

اشکال: آپ ﷺ مال حرب اور امل ذمہ سے ان کے اموال خریدتے تھے حالانکہ ان کے اکثر اموال حرام تھے کیونکہ سود اور چوری وغیرہ کے ذریعہ وہ اموال حاصل کیے جاتے تھے اور آپ ﷺ ان سے ان اموال کے بارے میں پوچھتے بھی نہیں تھے (کہ یہ کیسے حاصل ہوئے ہیں؟) اس سے معلوم ہوا کہ بیع و شراء اور تبادلہ کے بعد مال حرام کی حرمت ختم ہو جاتی ہے۔

جواب: اہل حرب کے اموال دو طرح کے ہیں:

۱- وہ اموال جو ان کے عرف میں حلال طریقے سے حاصل ہوئے ہوں اگرچہ وہ طریقہ ہمارے ہاں حرام ہوں جیسے سود وغیرہ۔ ایسے اموال ان کی ملکیت میں چلے جاتے ہیں کیونکہ کفار و فرغ اسلام کے مخاطب نہیں بلکہ ان کے اپنے عرف و مذہب کا اعتبار ہے۔ لہذا ہمارے لیے ان سے ایسے اموال خریدنا جائز اور حلال ہوگا۔

۲- وہ اموال جو ان کے عرف و مذہب کی رو سے ناجائز طریقوں سے حاصل ہوئے ہیں جیسے چوری وغیرہ تو اس کا یہ حکم ہے کہ چونکہ ان کفار کا ان اموال پر غلبہ ہے اور کفار کسی مال پر تسلط و غلبہ کی وجہ سے اس کے مالک بن جاتے ہیں اس لیے ان اموال کے بھی وہ مالک ہو جاتے ہیں اور اس لیے ہمارے لیے ان کا خریدنا جائز ہے۔

رہے ذی توان میں بھی ان کے عرف کا اعتبار ہے۔ لہذا ان کے عرف میں جو اموال حلال ہیں اس میں وہی حکم ہوگا جو اہل حرب کے اموال کا بیان ہوا۔ البتہ وہ اموال جو اہل ذمہ کے عرف میں حلال نہیں اور نہ ہی اسلام میں وہ حلال ہے اور وہ ایسا مال حاصل کریں تو وہ ان کی ملکیت شمار نہیں ہوگا اور ہمارے لیے ان سے وہ اموال خریدنا بھی جائز نہیں اور نہ ہی وہ مال ان کی ملکیت شمار ہوگا۔ (انتہی)

غیبت کی تقسیم کا موقع و مقام تھا۔ (اس لئے خاص کر غیبت میں خیانت کے وبال کو بتا دیا) اگرچہ عدم قبولیت کا حکم ہر خیانت والے مال کو عام ہے۔

قال أبو عیسیٰ: هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن:

صحاح ستہ میں سنن ترمذی<sup>(۱)</sup> کی خصائص میں سے ایک خصوصیت یہ ہے کہ مصنف جامع ترمذی میں حدیث کا درجہ بھی بیان کرتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے یا صحیح ہے جبکہ دوسرے اصحاب سنن اس کا ذکر نہیں کرتے۔

حدیث ”حسن صحیح“ پر اعتراض اور اس کے تفصیلی جوابات:

حسن اور صحیح میں یہ فرق ہے کہ حدیث حسن کے روات میں صحیح کے روات کے مقابلہ میں ضبط و عدالت کم درجہ کی ہوتی ہے۔ لہذا یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ ایک روایت پر حسن اور صحیح دونوں کا ایک ساتھ حکم نہیں لگ سکتا کیونکہ سند حدیث کے راویوں میں کوئی ایک راوی اگر ایسی صفات سے متصف ہو جو حدیث صحیح کے روات سے کم درجہ کی ہیں تو وہ حدیث حسن ہی ہوگی صحیح نہ ہوگی اور اگر اس کے تمام روات ضبط و عدالت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہوں تو وہ حدیث صحیح ہی ہوگی حسن نہ ہوگی۔ امام ترمذی نے اکثر جگہ ان دونوں کو ایک ساتھ جمع کیا ہے۔ (جو درست معلوم نہیں ہوتا) اور تفصیلات کے معنی کی اس میں رعایت نہیں ہے اس لیے اس اشکال کا جواب ضروری ہے۔

(اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں:)

(۱) متن حدیث کے متعدد طرق<sup>(۲)</sup> ہوتے ہیں پس ایک طریق درجہ حسن پر فائز ہوتا ہے اور دوسرا طریق درجہ صحیح پر فائز ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے حسن صحیح کہتے ہیں۔

(۱) حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مطلب یہ ہے کہ غرض طور پر اہمات میں سے سنن ترمذی کی خصوصیت یہ رہنا اس اصطلاح کے حقیقی موجد علی بن مدینی ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجر اپنی کتاب ”المسکت علی ابن الصلاح“ میں لکھتے ہیں علی بن مدینی نے اپنی ”مسند“ اور ”مجلد“ میں بہت سی احادیث کو ”حسن صحیح“ کے ساتھ موصوف کیا ہے اور وہ اس اصطلاح کے سب سے پہلے امام ہیں۔ ان سے پھر امام بخاری، یعقوب بن شیبہ اور دیگر محدثین نے اس اصطلاح کو اختیار کیا۔ امام ترمذی نے امام بخاری سے یہ طریقہ سیکھا۔ یعنی امام ترمذی کو امام بخاری سے یہ طریقہ پہنچا ہے لیکن امام ترمذی نے اس اصطلاح کو کثرت سے استعمال فرمایا اور اس اصطلاح کی خوب اشاعت کی جس کی وجہ سے وہ اس لفظ کو استعمال کرنے میں دوسرے عالم سے زیادہ شہرت حاصل کر گئے۔ کذا فی قوت المصطلحی۔

(۲) شیخ الحدیث رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”علامہ عبداللہ بن ابن کثیر رحمہ اللہ نے ”حسن صحیح“ کو ایک ساتھ جمع کرنے کا یہ جواب دیا کہ یہاں تین درجات ہیں:

- ۱۔ سب سے اعلیٰ درجہ حدیث صحیح کا ہے۔
  - ۲۔ سب سے کم درجہ حدیث حسن کا ہے۔
  - ۳۔ دونوں کے درمیان کا درجہ حسن صحیح کا ہے جس طرح اہل عرب کے ہاں پہلوں میں کچھ بھل صرف کھتے ہوتے ہیں اور کچھ بھل صرف بیٹھے ہوتے ہیں اور ان کھتے اور بیٹھے بھل کے درمیان ایک تیسری قسم کے بھل جن کا درجہ کھتے بیٹھے بھل کا ہوتا ہے۔
- حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس جواب کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ اس سے تو قسم ثالث کا اثبات ہو رہا ہے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔
- (جواب: ۲) ابن دقیق العید کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حسن اور صحیح کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے پس حدیث صحیح حدیث حسن ضرور ہوگی، حدیث حسن کا صحیح ہونا ضروری نہیں۔ (بایضاً گلے سمجھو)



- (۲) حسن اور صحیح دونوں لغیرہ مراد ہوتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ حدیث ضعیف تعدد طرق کی وجہ سے حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے جیسے حدیث حسن تعدد طرق کی وجہ سے صحیح کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔ لہذا جب صحیح اور حسن دونوں لغیرہ ہوں تو اس حدیث پر ”حسن صحیح“ کا حکم لگ سکتا ہے (دونوں کا جمع اس وقت منع ہے جب دونوں لعینہ ہوں۔ از مترجم)
- (۳) یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ ”حسن“ سے ”حسن لعینہ“ مراد ہو اور ”صحیح“ سے ”صحیح لطیفہ“ مراد ہو۔
- (۴) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں ”حسن صحیح“ سے اس کا لغوی معنی مراد ہوا اصطلاحی نہیں۔
- (۵) یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ ”صحیح“ سے اصطلاحی صحیح مراد ہو اور ”حسن“ سے اس کا لغوی معنی مراد ہو۔
- (۶) ایک جواب اس کا برعکس بھی ہو سکتا ہے (کہ ”صحیح“ سے لغوی معنی مراد ہو اور ”حسن“ سے اصطلاحی حسن مراد ہو) لیکن یہ آخری تین جواب صحیح معلوم نہیں ہوتے جس کی چند وجوہات ہیں:

- ۱۔ اس صورت میں کلام مصنف کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اس میں تو کوئی خفا ہی نہیں کہ روایت حدیث لغوی اعتبار سے حسن بھی ہے اور صحیح بھی ہے کیونکہ یہ تو خیر البشر علیہ السلام کا کلام ہے بلکہ یہ تو خالق مطلق و قدر کا وحی کردہ کلام ہے۔ (اس میں تو حسن ہی حسن اور صحت ہی صحت ہے، بات تو اصطلاحی حسن صحیح کی چل رہی ہے)
- ۲۔ اگر حسن صحیح سے ان کا لغوی معنی مراد ہوتا تو مصنف روایات غریبہ بلکہ روایات ضعیفہ کو بھی حسن صحیح کہتے حالانکہ کسی بھی محدث سے اس طرح کا حکم لگانا منقول نہیں ہے۔
- ۳۔ محدثین کی اصطلاح کو خواہ مخواہ اور بلا ضرورت ترک کرنے کے التزام سے قلب سلیم تغیر محسوس کرتا ہے، راست فہم اس سے بدکنے لگتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

- (گفتہ شدہ معنی کا اہقر) (جواب: ۳) علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ امام ترمذی نے جہاں جہاں ”حسن صحیح“ کو جمع کیا ہے، صرف خاص انہیں مقامات میں ان کے نزدیک دونوں کے درمیان ترادف ہوتا ہے۔
- (جواب: ۴) یہ بھی احتمال ہے کہ امام ترمذی کی رائے میں وہ حدیث حسن ہو اور دوسرے امر کی رائے میں صحیح ہو یا اس کے برعکس صورت ہو کہ امام ترمذی کی رائے میں وہ حدیث صحیح ہو اور دوسرے امر کی رائے میں حدیث حسن ہو۔ اس اختلاف رائے کی وجہ سے مذکورہ تعبیر اختیار کی گئی ہو۔
- (جواب: ۵) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ”الذکت علی ابن الصلاح“ میں اس کے کئی جوابات دیے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ اس طرح دونوں کو جمع کرنا دو مختلف معنوں یعنی سند اور حکم کے اعتبار سے ہے لہذا ہو سکتا ہے کہ حدیث باعتبار سند کے حسن ہو اور باعتبار حکم کے صحیح ہو۔
- (جواب: ۶) یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ مجتہد کو اس نفل کردہ حدیث میں تردد ہوتا ہے کہ آیا اس حدیث صحیح کی شرائط موجود ہیں یا اس سے کم درجہ کی شرائط ہیں۔ (جس کی بناء پر حسن صحیح کے الفاظ جمع کر دیے جاتے ہیں)
- اس کے علاوہ اور بھی جوابات دیے گئے ہیں جو صاحب قوت العفندی وغیرہ نے ذکر کیے ہیں۔

- (۱) پھر یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ جامع ترمذی میں امر حدیث کا قول ”اصح شیء فی الباب کذا وکذا“ بکثرت موجود ہے۔ تاریخ بخاری وغیرہ میں بھی یہ الفاظ بکثرت ملتے ہیں۔ امام نووی ”الاذکار“ میں فرماتے ہیں: ”اس قول سے یہ ثابت کرنا مقصد نہیں ہوتا کہ حدیث نفس الامر میں صحیح ہے کیونکہ محدثین ایک حدیث پر ”اصح ما جاء فی الباب“ کا حکم لگاتے ہیں حالانکہ نفس الامر میں وہ روایت ضعیف ہوتی ہے اور مراد یہ ہوتا ہے کہ اس باب میں مروی ضعیف احادیث میں سب سے راجح یا کم ضعف والی حدیث یہ ہے۔ کذا فی التدرب۔

”وفی الباب“ کا مقصد کیا ہوتا ہے؟

”وفی الباب“ سے مصنف کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ حدیث معنی کے اعتبار سے حدیث ت (۱) کو پہنچ گئی ہے کہ ان بڑے بڑے صحابہ کے جم غفیر سے بھی یہ روایت منقول ہے (جن کا تذکرہ ”وفی الباب“ میں ہے) پھر یہ فائدہ سمجھنا چاہئے کہ حدیث اکثر تو صحابی کی طرف منسوب ہوتی ہے جو اس حدیث کا راوی ہوتا ہے اور اس کے نام سے شہرت حاصل کرتی ہے (مثلاً کہا جاتا ہے: حدیث ابی سعید) اور کبھی حدیث تابعی کی طرف منسوب ہوتی ہے جیسا کہ مختصر یہ آپ کو معلوم ہوگا۔ انشاء اللہ!

## باب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الطُّهُورِ

باب ہے طہارت کی فضیلت کے بیان میں

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا مَعْنُ بْنُ عِيسَى الْقَزَّازُ، حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، ح وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى وَسَلَّمَ: إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ، أَوْ الْمُؤْمِنُ، فَغَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَتْ مِنْ وَجْهِهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ نَظَرَ إِلَيْهَا بِعَيْنَيْهِ مَعَ الْمَاءِ، أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ، أَوْ نَحْوِ هَذَا وَإِذَا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَتْ مِنْ يَدَيْهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ بَطَشَتْهَا يَدَاؤُهُ مَعَ الْمَاءِ، أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ حَتَّى يَخْرُجَ نَقِيًّا مِنَ الذُّنُوبِ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وهو حديث مَالِكٍ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَأَبُو صَالِحٍ وَاللَّهُ سُهَيْلٌ هُوَ أَبُو صَالِحِ السَّمَّانِ، وَاسْمُهُ ذَكْوَانٌ، وَأَبُو هُرَيْرَةَ أَخْتَلَفَ فِي اسْمِهِ، فَقَالُوا: عَبْدُ شَمْسٍ وَقَالُوا: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو وَهَكَذَا قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، وَهُوَ الْأَصَحُّ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَفِي الْبَابِ عَنْ عِثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، وَقُتَيْبَةَ، وَالصَّنَابِغِيِّ، وَعُمَرُو بْنِ عَبْسَةَ، وَسَلْمَانَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو. وَالصَّنَابِغِيُّ هَذَا الَّذِي رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي فَضْلِ الطُّهُورِ هُوَ عَبْدُ اللَّهِ الصَّنَابِغِيُّ وَالصَّنَابِغِيُّ الَّذِي رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ لَيْسَ لَهُ سَمَاعٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْمُهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عُثَيْلَةَ وَيَكْنَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ رَحِلَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَبِضَ

(۱) علامہ سیوطی ”تدریب“ میں لکھتے ہیں: ”امام ترمذی اپنی جامع میں جگہ جگہ ”وفی الباب عن فلان وفلان“ کہتے ہیں۔ اس سے ان کی یہ راویوں کی شہرت کہ یہی حدیث باب اسے راویوں سے منقول ہے بلکہ مراد وہ دیگر احادیث ہوتی ہیں جن کو اس باب کے تحت لکھا گئے ہو۔ حافظ عراقی فرماتے ہیں: امام ترمذی کا یہ طرز بھیج ہے لیکن بہت سے لوگ یوں سمجھتے ہیں کہ امام ترمذی نے ”وفی الباب“ میں جن صحابہ کا نام لیا ہے وہ سب اسی حدیث باب کے راوی ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ کبھی تو ایسا ہی ہوتا ہے اور کبھی ان صحابہ سے دوسری روایات منقول ہوتی ہیں جن کو اس باب کے تحت درج کر سکتے ہیں۔

النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو فی الطریق . وَقَدْ رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَادِيثُ .  
وَالصَّنَابِيحُ بْنُ الْأَعْسَرِ الْأَخْمَسِيُّ صَاحِبُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَالُ لَهُ الصَّنَابِيحِيُّ  
أَيْضًا وَانَّمَا حَدِيثُهُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ إِلَّا مِمَّنْ فَلَا تَقْتُلُنَّ  
بَعْدِي .

(ترجمہ) :- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب  
مسلمان بندہ یا مؤمن بندہ وضو کرتا ہے اور اپنے چہرے کو دھوتا ہے تو اس کے چہرے سے ہر گناہ نکل جاتا ہے جس کی طرف اس کی  
آنکھوں نے دیکھا پانی کے ساتھ یا پانی کے آخری قطرے کے ساتھ یا اسی طرح کچھ اور ارشاد فرمایا اور جب دونوں ہاتھ دھوتا ہے تو ہر  
وہ گناہ نکل جاتا ہے جس کو اس کے ہاتھوں نے پکڑا ہے پانی کے ساتھ یا پانی کے آخری قطرے کے ساتھ یہاں تک کہ وہ گناہوں  
سے پاک و صاف ہو جاتا ہے۔

قال ابو عیسیٰ : امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور یہ حدیث مالک عن اسمعیل عن ابیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ  
کی سند سے ہے اور ابو صانع رضی اللہ عنہ کی سند سے ہے والد ہیں وہ ابو صانع رضی اللہ عنہ ہیں اور ان کا نام ذکر ان کا نام ذکر ان کا نام ذکر ان کا نام ذکر  
اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے نام میں اختلاف ہے بعض حضرات نے ان کا نام عبد شمس فرمایا اور بعض حضرات نے عبد اللہ بن  
عمر و بتایا۔ اور امام بخاری نے اسی طرح فرمایا (کہ ان کا نام عبد اللہ بن عمرو ہے) اور یہ زیادہ اصح ہے۔

وفی الباب : باب میں عثمان ، ثوبان ، صناعی ، عمرو بن عیسیٰ اور سلمان اور عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایات ہیں۔  
اور جو صناعی راوی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے باب فضل الطہور میں روایت نقل کر رہے ہیں ان کا نام عبد اللہ صناعی رضی اللہ عنہ ہے۔  
(۲) اور وہ صناعی جو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کرتے ہیں ان کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع نہیں ہے ان کا نام  
عبد الرحمن بن عسیلہ ہے اور ان کی کنیت ابو عبد اللہ ہے۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سفر شروع کیا ابھی وہ رستے میں تھے تو  
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی احادیث نقل کی ہیں (یعنی مرسلہ)

(۳) اور صناعی بن الاعسر الاحمسی جو ہے یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ہیں ان کو (مجاز آیا وہما) صناعی کہہ دیا جاتا ہے ان کی صرف یہ  
حدیث ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ آپ نے فرمایا ”انی مکاثر بکم الامم۔۔۔۔۔ میں تمہارے سبب دوسری امتوں  
پر فخر کروں گا پس میرے بعد آپس میں قتال مت کرنا۔

حدثنا مالک بن انس ح وحدثنا قتیبہ :

(تشریح) :- یہاں پر بھی وہی بات ہے جو پچھلی حدیث کے راوی سماک کے متعلق ہے (یعنی مالک بن انس کے تکرار کی  
وجہ وہی ہے جو وجہ گذشتہ حدیث میں سماک راوی کے مکر آنے کی تھی۔ از مترجم نیز یہاں تحویل سند ہے اور ”مالک“ مدار ہیں) نیز  
پہلی سند میں امام مالک کی طرف تحدیث کی نسبت صراحتاً ہے اور دوسری سند میں روایت متعین ہے امام مالک کی طرف نسبت  
صرحاً نہیں۔

## إذا توضأ العبد المسلم: (ص ۴)

یہ قاعدہ اور اصول ہے کہ جب کسی مشتق<sup>(۱)</sup> اسم پر حکم لگتا ہے تو اس کا ماخذ اشتقاق اس حکم کی علت ہوتا ہے۔ جب ایسی بات ہے تو زیر بحث حدیث کی تشریح میں یوں کہنا لازمی ہے کہ حدیث میں بتایا گیا ثواب اس وقت ہے جب وضو کرنے والے نے اپنا نفس اللہ کی اطاعت و فرماں برداری میں لگا دیا ہو یا اپنے دل میں اللہ کے سامنے حاضری کا کامل یقین رکھتا ہو (از مترجم کیونکہ تمام گناہوں کی معافی) کا حکم لگ رہا ہے "عبد مسلم کے وضو کرنے پر" اور "مسلم" لفظ مشتق ہے۔ "اسلام" اس کا ماخذ اشتقاق ہے۔ لہذا یہ علت بنے گا اور اسلام کا مطلب ہے اپنے آپ کو کامل طور پر اللہ جل شانہ کے سپرد کر دینا۔ لہذا متوضی جب اپنے آپ کو کامل طور پر اللہ کے سپرد کر دے گا تب اس کے وضو سے سارے گناہ معاف ہوں گے "المؤمن" والی حدیث میں بھی یہی تقریر سمجھ لیں)

وضو کرنے سے تمام گناہ معاف ہوں گے یا صرف صغائر معاف ہونگے؟

جب ایسی بات ہے تو متوضی وضو کرتے ہوئے اگر یہ حالت بنا لے اور اس کیفیت کا استحضار کر لے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں حاضری کے وقت دل سے تائب اور اپنے گزشتہ کرتوتوں پر تادم اور اپنی بد اعمالیوں پر عاجزی کر رہا ہوں تو پھر اللہ جل شانہ کے دربار میں اس کو حضوری اور انقیاد کی یہ مطلوب صفت حاصل ہو جائے گی اور وہ اس صفت سے غفلت نہ برتے گا اور یہی توبہ ہے جو چھوٹے بڑے کسی بھی گناہ کو نہیں چھوڑتی اور نہ ہی اس کے نامہ اعمال میں کوئی جرم و لغزش باقی رہتی ہے۔

پس ہماری اس تقریر کے مطابق گناہوں کو صغائر کے ساتھ خاص کرنے کی ضرورت نہیں (کہ اس سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں بلکہ مذکورہ کیفیت کے ساتھ وضو کرنے سے صغائر، کبائر تمام ہی گناہ معاف ہو جاتے ہیں) شرح جو اپنی شروحات میں اس کو صغائر کے ساتھ مقید کرتے ہیں اس کا بھی حدیث باب میں اٹھال ہے۔ اس صورت میں یوں کہا جائے گا کہ لفظ عام اپنے بعض افراد یعنی صغائر پر محمول ہے جس پر قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "إِنْ تَجِدِ الْمُتَّقِينَ كَبَّارًا فَكَفِّرْ عَنْهُمْ سَخِيمًا" اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے صغائر کی معافی کو کبائر سے بچنے پر معلق فرمایا ہے۔ اس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ اس کے مقام پر آئے گی۔

اور یہ توجیہ بھی بعید نہیں کہ صغائر تو ہر متوضی کے معاف ہو جائیں اور کبائر کی معافی اس وقت ہو جب مؤمن متوضی رجوع الی اللہ اور ندامت کی صفت سے متصف ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ واللہ اعلم۔

(۱) حضرت مگلوبی قدس سرہ کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ "المسلم" یا "المؤمن" حدیث میں مذکور ہے "إذا توضأ الرجل" کے الفاظ نہیں ہیں اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ "اسلام" اور "ایمان" کی صفت کی رعایت کرنے کی صورت میں (یعنی کامل مسلمان اور کامل مؤمن ہونے کی صورت میں) یہ تعذبات ہوگی۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت اقدس والد صاحب رحمہ اللہ نے درس میں ایک دوسری توجیہ بھی ذکر فرمائی تھی اور وہ یہ کہ "خطیئہ" سے مطلقاً تمام گناہ مراد ہیں لیکن مسلمان کے ذمہ کوئی کبیرہ گناہ باقی رہا ہی نہیں سکتا کیونکہ مسلمان کے یہ شایان شان ہی نہیں کہ اس سے کبیرہ گناہ صادر ہو اور وہ اس سے غافل رہے اور توبہ کے آنسو سے اسے دھو نہ اے پس مسلمان کی یہی شان ہونی چاہیے کہ سوائے صغیرہ کے کوئی گناہ اس پر نہ ہو۔ اس کی مزید تفصیل "کتاب الاحتمال" کے "باب مثل الصلوات الخمس" میں آئے گی۔

حدیث باب سے حاصل ہونے والا سبق:

اس حدیث میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ ایک مسلمان کی شان تو یہی ہے کہ وہ طہارت حاصل کرنے کی حالت (اور طہارت حاصل کرنے کے بعد بھی) ہر طرح کے گناہ سے بچتا رہے اور اپنی سابقہ حالت سے ہرگز غافل نہ ہو اور اپنے گناہوں اور آخرت میں شدت غم اور ہول میں مبتلا کرنے والے کړتوتوں کو فراموش نہ کرے۔

وہو حدیث مالک عن سہیل عن أبیہ عن أبی ہریرۃ: (ص ۴)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب میں اس قسم کے تکرار کلام کی پرواہ نہیں فرمائی جو مصنف کی غایت احتیاط کی علامت اور دلیل ہے۔ مقصود صرف اپنے کلام کی وضاحت تھی اور یہ وضاحت ویسے بھی حاصل ہو سکتی تھی لیکن امام نے یہاں ”وہو حدیث مالک“ کا تکرار فرمایا حالانکہ پہلے ”ہذا حدیث حسن“ فرما چکے ہیں یہ اس لیے کہ کہیں کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ ”ہذا“ کا مرجع حدیث سابق ہے یا کوئی شخص ”ہذا“ کے مرجع کو سند ثانی کے ساتھ خاص نہ کر دے جو تخیل کے بعد مذکور ہے (حالانکہ اس کا مرجع دونوں ہی سندیں ہیں) نیز تکرار کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ بعض حضرات نے سہیل راوی پر کلام کیا تھا (جس کی وجہ سے اس حدیث کا درجہ استناد کمزور پڑ رہا تھا) تو یہاں امام مالک کے نام کی تصریح کر دی تاکہ ان کی عدالت واضح ہو جائے اور اصحاب جرح کے گمان پر رد ہو جائے۔

وابو صالح السمان“ واسمہ ذکوان: (ص ۴)

یہ امر قابل تنبیہ ہے کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ جن لوگوں کے نسب اور حالات ذکر کرتے ہیں یہ وہ لوگ ہیں جو ائمہ جرح و تعدیل کے یہاں دوسرے روائے حدیث کی طرح معروف و مشہور نہ تھے۔ ہمارے اعتبار سے تو مشہور معتبر روائے بھی مستور الحال ہی ہیں۔ اللہ ہی سے شکوہ و شکایت ہے اس زمانے کی جس میں جہالت و بدعات بہت پھیل چکی ہیں۔

والصنابحی الذی روی عن أبی بکر الصدیق الخ ص ۴

صنابحی نام کے روائے کی تعداد دو ہے یا تین؟ خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کے روائے میں مصنف رحمہ اللہ نے جس صنابحی <sup>(۲)</sup> کا ذکر فرمایا ہے وہ صنابحی صحابی نہیں ہیں بلکہ تابعی ہیں جو کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کرتے ہیں۔

(۱) از سترجم حافظ ابن حجر ”تقریب التہذیب“ میں فرماتے ہیں: ”سہیل بن ابی صالح ذکوان السمان ابو یزید المدنی، صدوق، تغیر حفظہ بآخروہ، روی لہ البخاری مقرونًا وتعلیقًا من السادسة مات فی خلافة المنصور۔“ (ص ۲۱۵ نشر النسخ فیصل مارکیٹ لاہور)

(۲) حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے یہ کلام ”نسخ احمدیہ کو سامنے رکھ کر فرمایا ہے نسخ احمدیہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مصنف کے نزدیک صنابحی صرف دو ہیں جیسا کہ محدثین کی ایک جماعت کا بھی یہی مذہب ہے: (۱) صنابح بن اسر مٹا بھی: بقول مصنف ان سے ایک ہی روایت منقول ہے اور حافظ نے اپنی ”تہذیب“ میں لکھا ہے کہ ان سے چار روایتیں منقول ہیں (۲) ابو عبد اللہ عبد الرحمن بن عسیلہ تابعی جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے روائے میں سے ہیں۔ عارضۃ الاحادیث مصری مچھاپے کے حاشیہ میں اسی کی تصریح ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: ”اور صنابحی جو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ”فضل العلوم“ میں روایت کرتے ہیں وہ ابو عبد اللہ صنابحی ہیں ان کا نام عبد الرحمن بن عسیلہ ہے اور وہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے تلامذہ میں سے ہیں۔“ حضرت گنگوہی کی تقریر کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ اوپر میں ہے: ”امام ترمذی نے بخاری سے نقل کیا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کو عبد اللہ راوی میں وہم ہوا ہے وہ عبد اللہ نہیں بلکہ ابو عبد اللہ ہیں جن کا نام عبد الرحمن بن عسیلہ ہے۔ (باقی اگلے صفحے پر)

دوسرے مناہجی جن کا نام صنّاع بن الاغر ہے ان کو بھی (تساہلاً) مناہجی کہہ دیا جاتا ہے۔ ان سے ایک حدیث مرفوع منقول ہے اور وہ صحابی ہیں لیکن مصنف کی روایت کردہ حدیث باب کے یہ راوی نہیں۔ (بلکہ جیسے اوپر گزرا کہ مناہجی تابعی اس روایت کے راوی ہیں۔ از مترجم)

(وقد روی ..... ) یعنی ابو عبد اللہ نے بغیر واسطے کے روایت نقل کی ہے لہذا یہ روایت "المسئل ہوگی۔  
(و النما حدیثہ عن النبی ﷺ انی مکاتر بکم الامم الخ ) یعنی ان صحابی کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے علاوہ کوئی روایت منقول نہیں۔<sup>(۱)</sup>

### انی مکاتر بکم الامم فلا تقتلن بعدی

حدیث کے اول و آخر میں مناسبت یہ ہے کہ مکاتر کی خواہش تقاضا کرتی ہے کہ امت زیادہ ہو جائے اور قتل و قتال اس کی ضد ہے کیونکہ قتال سے امت ختم ہو سکتی ہے اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو قتال سے منع فرمایا۔ پس اپنے مسلمان بھائیوں کو قتل کرنے والا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنا کے حصول میں رکاوٹ بنتا ہے بلکہ اس کو معدوم کرتا ہے۔ لہذا یہ گناہ کبیرہ ہوگا۔

## باب ماجاء ان مفتاح الصلاة الطهور

باب ہے اس بیان میں کہ نماز کی کنجی طہارت ہے

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادٌ وَمَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ، قَالُوا: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ

(گزشتہ صفحے کا باقیہ) اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ترمذی کے بعض ہدیہ نسخوں میں جو عمری چٹائی مکتبہ سے چپے ہیں جو یہ الفاظ ہیں: "و الصناہجی هذا الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في فضل الطهور وهو عبد الله الصناہجی، و الصناہجی الذي روى الخ یہ کاتب کی لکھی ہے کیونکہ اس کا سابق دلائل کرتا ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک مناہجی دو کی بجائے تین ہیں۔ حالانکہ اس طرح نہیں بلکہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی تقریر کے مطابق مناہجی امام ترمذی کے نزدیک صرف دو ہیں۔

لیکن "ادجز" میں نے یہ ثابت کیا ہے کہ مناہجی تین ہیں اور حدیث باب کے راوی "عبد اللہ الصناہجی" صحابی ہیں اور یہی بات اس "عبد ضعیف" (یعنی حضرت شیخ الحدیث) کے نزدیک درست اور صحیح ہے (جبکہ حضرت گنگوہی کی تقریر اور ترمذی کے سابقہ قدیم نسخوں کے مطابق مناہجی صرف دو ہیں اور حدیث باب کا راوی ابو عبد اللہ تابعی ہے، عبد اللہ صحابی نہیں فاقیم و تدبر)

(۱) یعنی ابو عبد اللہ میرا مخلص بن مسیحا آپ ﷺ سے کبھی بلا واسطہ روایت کرتے ہیں لہذا ایسی روایات مرسل ہوں گی کیونکہ ابو عبد اللہ تابعی ہیں جیسا کہ کتب رجال میں ہے

(۲) صنّاع بن الاغر سے ایک ہی روایت منقول ہے یا متعدد؟

مشہور یہی ہے کہ ان سے ایک ہی روایت منقول ہے جیسا کہ امام ترمذی کے کلام "والا حصہ" کے حضرت سے معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے صاحب احمد یہ لکھتے ہیں: "یہ صحابی ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے انہوں نے صرف ایک حدیث روایت کی ہے اور صاحب الکلام کے بقول یہی صحابی ہیں اور ان سے صرف ایک ہی روایت منقول ہے لیکن اس کے برخلاف حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان کی مرویات کی تعداد تین بتلائی ہیں اور ایک قول تین سے زیادہ کا بھی ہے۔

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سَفِيَّانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ عَنْ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ».  
قال أبو عيسى: هذا الحديث أصحُّ شيء في هذا الباب وأحسن وعبدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَقِيلٍ هو صدوق، وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه.

وسمعتُ محمدَ بْنَ اسماعيلَ يقول: كان أحمدُ بْنُ حَنْبَلٍ وإسحاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَالْحَمِيدِيُّ يَحْتَجُّونَ بِحَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ. قال محمد: وهو مُقَارِبُ الْحَدِيثِ.  
قال أبو عيسى: وفي الباب عَنْ جَابِرِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ.

**ترجمہ :-** حضرت علیؓ نے حضور ﷺ کا فرمان نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ نماز کی کئی طہارت ہے اور نماز میں حرام کرنے والی چیز تکبیر تحریمہ ہے اور حلال کرنے والی چیز سلام ہے۔

قال أبو عيسى: إمام ترمذیؒ نے فرمایا یہ حدیث اس باب میں سب سے اصح اور احسن ہے اور عبد اللہ بن محمد بن عقیل صدوق راوی ہے۔ بعض اہل علم نے اس کے حافظے کی جہت سے اس پر کلام کیا ہے (یعنی اس کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا) اور امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ امام احمد بن حنبلؒ اور اسحاق بن ابراہیمؒ اور حمیدؒ، عبد اللہ بن محمد بن عقیلؒ کی حدیث سے دلیل پکڑتے تھے۔ امام (بخاری) محمد بن اسماعیلؒ فرماتے ہیں کہ یہ مقارب الحدیث ہے (یعنی ان کی حدیث گزارہ لائق ہے یا قابل قبول ہے)۔ (معارف السنن میں مقارب الحدیث کا ترجمہ کیا ہے کہ درمیانی حدیث والا) و فی الباب: باب میں جابرؒ ابو سعیدؒ سے روایات ہیں۔

(الکوکب الدرّی میں مقارب الحدیث کا مطلب لکھا ہے۔ یقارب حدیث القبول اس کی حدیث قابل قبول ہونی چاہیے یا یقارب حدیث الذہن کہ اس کی حدیث ذہن قبول کرتا ہے)۔ از ترجم سند میں ایک راوی سفیان ہے اور کتب حدیث میں متعدد راوی سفیان کے نام کے ہیں جن میں سے دو راوی مشہور ہیں ۱۔ سفیان بن عیینہؒ ۲۔ سفیان الثوریؒ۔ علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں کہ تخریج زیلعیؒ سے معلوم ہوا کہ اس جگہ سفیان سے سفیان الثوریؒ ہی مراد ہیں۔ یہ دونوں سفیان اہل درجہ کے تھے اور اپنے زمانے کے امام تھے، سفیان الثوریؒ کی ولادت ۹۷ ہجری اور وفات ۱۶۱ ہجری ۶۴ برس ہوئی، وہ مکان فقة مامونا عابد اثینا امام المتقین (تہذیب المعجم ۱۱۳/۲)

تختہ الاحوزیؒ میں بحوالہ تقریب وغیرہ سفیان الثوریؒ کی ولادت ۷۷ھ سید و سبعین لکھی ہے۔

دوسرے سفیان سفیان بن عیینہؒ ہیں ان کا سلسلہ نسب سفیان بن عیینہ بن ابی عمران یمون الہلالی ابو محمد الکوئی ہے۔ یہ مکہ مکرمہ کے رہائشی تھے، علماء نے ان کو اعلم بکتاب اللہ فرمایا ہے۔ یکم رجب بروز ہفتہ ۱۹۸ھ ۹۱ سال وفات پائی، آخر عمر ۱۹۷ھ میں ان کے حافظے کی وجہ سے اختلاط پیدا ہو گیا تھا، لہذا اس کے بعد کی روایات نا قابل قبول ہیں۔ آخری حج میں سفیان بن عیینہؒ نے فرمایا کہ میں ہر سال یہاں پر یہ دعا کرتا ہوں اللہم لاتجعلہ اخیر العہد من ہذا المكان ..... ستر سال سے میں یہ دعا کرتا رہا ہوں اب مجھے اپنے اللہ تعالیٰ سے شرم و حیا آتی ہے یہ دعا مانگتے ہوئے ..... چنانچہ اسی سال انتقال

ہوا (تہذیب التہذیب ۲/۱۲۰) اس سے معلوم ہوا سفیان ثوری سفیان بن عیینہ کے مقابلے میں اونچے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔

**تشریح:** - مفتاح الصلوۃ الطہور: اشکال اس حدیث کے ذریعہ حنفیہ پر جو اشکال ہوتا ہے وہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ حنفیہ تینوں جملوں میں الگ الگ حکم لگاتے ہیں (از مترجم: یعنی حدیث باب میں جس طرح نماز کے لئے طہارت کو لازمی قرار دیا گیا اسی طرح نماز میں تکبیر تحریر اور سلام بھی لازمی اور ضروری ہوتا چاہئے) حالانکہ روایت کے الفاظ تینوں کیلئے ایک ہی ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز شروع کرنے کیلئے مطلق ذکر شرط ہے خاص لفظ ”اللہ اکبر یا اللہ الکبیر یا اللہ الاکبر“ السلام علیکم ضروری نہیں بلکہ بات کر کے یا کوئی بھی ایسا عمل کر کے جو مقصد صلوۃ ہو سے بھی نماز تام ہو جاتی ہے البتہ جان بوجھ کر ایسا مقصد صلوۃ فعل کرنا حرام ہے اور اس پر اعادہ واجب ہے البتہ حنفیہ نے نماز کیلئے طہارت کے فرض اور شرط ہونے کو تسلیم کیا ہے (تو حاصل اشکال یہ ہوا کہ نماز کیلئے طہارت کو حنفیہ فرض کہتے ہیں اور تکبیر و تسلیم کو فرض کہنے کی بجائے واجب کہتے ہیں حالانکہ ایک ہی حدیث ہے تو یہ فرق کیوں؟)

جواب (۱) یہ ہے کہ ہم خبر واحد کا درجہ خبر مشہور اور خبر متواتر کے برابر نہیں سمجھتے اسی طرح ہمارا یہ موقف ہے کہ خبر واحد نص قرآنی کی طرح قطعی حکم ثابت نہیں کر سکتی اور حدیث باب میں وارد تینوں جملوں کے مقتضائیں عقلاً و نقلاً فرق ثابت ہے۔ لہذا تینوں کیلئے ایک حکم کیسے ثابت ہو سکتا ہے؟ ہر جملہ کو اس کے مقام اور حقیقی درجہ پر اتارا جائے گا پس جو حکم خبر واحد سے ثابت ہو وہ فرض عملی تو ہو سکتا ہے (فرض قطعی نہیں کہ جس کا منکر کا فر کہلائے) اور فرض عملی یہی واجب تو ہے جیسے سلام<sup>(۱)</sup> پھیرنا اور تکبیر تحریر میں اللہ اکبر کہنا اور جو حکم نص قرآنی یا خبر مشہور یا خبر متواتر سے ثابت ہو تو وہ فرض کہلائے گا جیسا کہ طہارت (لہذا اس وجہ سے طہارت رض ہے اور تکبیر تحریر میں لفظ اللہ اکبر اور سلام واجب ہیں)

جواب (۲) و تحریر بمعہ الکبیر والی خبر واحد پر عمل کرنے سے اللہ جل شانہ کا فرمان ”و ذکر اسم ربہ فصلی“ جو کہ مطلق ہے وہ خاص بن جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تخصیص نسخ کے حکم میں ہوتی ہے جبکہ خبر واحد میں ناخ بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔

اسی طرح فرمان نبویؐ یوحیٰ علیہا التسلیم آپ حضرات کی تشریح کے مطابق کہ لفظ السلام علیکم کہنا فرض ہے حدیث مشہور ”ما اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتک کے معارض ہے۔ (ان باتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے) تکبیر تحریر اور سلام دونوں کے حکم کو ہم نے مرتبہ فرضیت سے وجوب کے مرتبہ میں منقل کر دیا تاکہ نصوص شرعیہ کا آپس میں تعارض نہ ہو۔ دوسرے ائمہ نے نصوص میں کوئی فرق نہیں کیا کہ کس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے اور کس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ لہذا انہوں نے یہ کہہ دیا کہ یہ تینوں رکن ہیں۔

ابن عقیل عین کے زبر کے ساتھ ہے یا پیش کے ساتھ؟

وعبد اللہ بن محمد بن عقیل<sup>(۲)</sup> هو صدوق الخ سوائے تین افراد کے تمام ”عقیل“ مفتاح العین ہیں۔

- (۱) پس مطلق اللہ رب العزت کا ذکر فرض ہے اور خاص لفظ ”اللہ اکبر“ کہنا واجب ہے جیسا کہ علامہ ابن نجیم نے تفصیلاً ذکر کیا ہے۔  
 (۲) امام نووی نے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے: ”عقیل سارے مفتاح العین ہیں سوائے عقیل بن خالد کے۔ امام زہری نے اس عقیل کو فہم اللہ کی نسبت کے بغیر نقل کیا ہے۔ دوسرے عقیل بن عقیل اور تیسرے ”عقیل“ ہیں۔ صرف یہ تین ”عقیل“ ہیں جن میں مفتاح وغیرہ میں اسی طرح ہے (تہذیب المردی ۲۲۰ مکتبہ مدنیہ)



وكان أحمد بن حنبل واسحق بن إبراهيم والحميدى يحتجون بحديث عبد الله بن  
ان الله کے ابن عقیل کی حدیث سے استدلال کرنے سے یہ حدیث ضعیف کے درجہ سے درجہ صحت یا حسن تک پہنچ گئی ہے۔  
وہو مقاربات الحدیث (۲): یعنی ان کی حدیث قبول کیے جانے کے لائق ہے یا ذہن اس کو قبول کرتا ہے وغیرہ (اس لفظ کے  
یہ دونوں معنی ہو سکتے ہیں)

## باب ما يقول اذا دخل الخلاء

باب ہے اس بیان میں کہ بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت کوئی دعا پڑھے

بِحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَازٌ قَالَا حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ  
قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْخُلَاءَ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ، قَالَ شُعْبَةُ: وَقَدْ قَالَ  
مُرَّةٌ أُخْرَى: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبِيثِ. أَوْ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَلِيُّ الْبَابِ عَنْ  
عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ بْنِ أَرْقَمَ وَجَابِرِ بْنِ أَبِي مُسْعُودٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ أَنَسٍ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ  
وَأَحْسَنُ. وَحَدِيثُ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ فِي إِسْنَادِهِ اضْطِرَابٌ: رَوَى هِشَامُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي عُرْوَةَ  
عَنْ قَتَادَةَ: لِقَالَ سَعِيدٌ: عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ عَوْفٍ الشَّيْبَانِيِّ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ. وَقَالَ هِشَامُ الدِّسْتَوَائِيُّ: عَنْ  
قَتَادَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ. وَزَوَّاهُ شُعْبَةُ وَمُعَمَّرٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ: لِقَالَ شُعْبَةُ: عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ،  
وَقَالَ مُعَمَّرٌ عَنِ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: سَأَلْتُ مُحَمَّدًا  
عَنْ هَذَا؟ لِقَالَ: يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَتَادَةُ رَوَى عَنْهُمَا جَمِيعًا.

اخبرنا احمد بن عبد الله القسبي البصري حدثنا حماد بن زيد عن عبد العزيز بن صهيب عن أنس  
بن مالك: ان النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا دخل الخلاء قال: اللهم إني أعوذ بك من الخبيث  
والخبائث. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ جب بیت الخلاء میں داخل ہوتے تو فرماتے  
اللهم انی اعوذ بک شعبہ استاد کہتے ہیں کہ ایک اور مرتبہ عبد العزیز استاد نے کہا اعوذ باللہ من الخبیث و الخبیث یا کہا  
اعوذ باللہ من الخبیث و الخبائث (یعنی شعبہ استاد کہتے ہیں کہ عبد العزیز بن صہیب کبھی ایک طرح حدیث نقل کرتے ہیں  
کبھی دوسری طرح) کوئی الباب: باب میں علی اور زید بن ارقم اور جابر بن ابی مسعود سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث اس باب میں احسن اور اصح ہے اور زید بن ارقم کی

(۱) علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے "مقاربات الحدیث" کے کلمہ کو مراتب تبدیل میں تیسرے درجہ پر رکھا ہے۔ امام ترمذی کی بھی یہی رائے ہے جبکہ دوسرے عالم کے یہاں یہ  
پانچویں درجہ کی تبدیل ہے۔ دراصل اس اختلاف کا منشا یہ ہے کہ اکثر حدیث کے درمیان مراتب جرح و تعدیل میں اختلاف ہے (جیسا کہ اصول حدیث کی کتب  
سے سمارتہ دست دیکھنے والے شخص پر واضح ہے) اور راجح قول یہ ہے کہ "مقاربات الحدیث" کے کلمہ اور فتح کے ساتھ... الفاظ تبدیل میں سے جدا کر کے صورت  
میں مطلب یہ ہوگا کہ ان کی حدیث دوسرے درجہ کی حدیث کے قریب ہے اور راجح کے فتح کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ دوسرے درجہ کی حدیث ان کی حدیث کے  
قریب ہے۔ اور یہ قول کہ راجح کے فتح کے ساتھ یہ معنی "روی" ہے اور الفاظ جرح میں سے ہے اس کو علامہ عراقی اور علامہ سیوطی نے اپنی اپنی "ملیہ" میں رد کیا ہے

حدیث میں اضطراب ہے (اس طرح اضطراب ہے کہ) ہشام الدستوائی اور سعید بن ابی عروبہ دونوں قتادہ سے نقل کرتے ہیں (قتادہ پر تو اتفاق ہے) سعید بن ابی عروبہ (قتادہ کے بعد اس روایت کو) قاسم بن عوف الشیبانی کے واسطے سے زید بن ارقم سے نقل کرتے ہیں۔ اور ہشام راوی قتادہ کے بعد بلا واسطہ عن زید بن ارقم نقل کرتا ہے (تو فرق ہو گیا کہ ہشام راوی نے قتادہ کے بعد بلا واسطہ عن زید بن ارقم نقل کیا جبکہ سعید راوی نے قتادہ کے بعد قاسم کے واسطے سے عن زید بن ارقم حدیث نقل کی)۔ اس حدیث کو شعبہ اور معمر نے قتادہ سے نقل کیا اور دونوں کا اتفاق ہے کہ عن النضر بن انس (قتادہ کے بعد راوی نضر بن انس ہے) (پھر شعبہ اور معمر میں تعین صحابی میں اختلاف ہے) شعبہ نے کہا کہ نضر بن انس کے بعد صحابی زید بن ارقم ہیں۔ اور معمر نے کہا کہ نضر بن انس کے بعد انس کے والد انس رضی اللہ عنہ (عن ابیہ) ہیں۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے اس (اضطراب) کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اس بات کا احتمال موجود ہے کہ قتادہ نے دونوں سے حدیث نقل کی ہو۔ حدیث نمبر ۲:

حضرت انس رضی اللہ عنہ بن مالک سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلا میں داخل ہوتے تو فرماتے اللھم انی اعوذ بک من الخبیث و الخبائث (اے اللہ میں آپ سے مذکر شیطان سے بھی پناہ مانگتا ہوں اور مؤنث شیطان سے بھی پناہ مانگتا ہوں) قال ابویسی: یہ حدیث حسن صحیح ہے

**(تشریح) وقد قال مرة أخرى: أعوذ بالله الخ اس کی دو توجیہات ہیں:**

(۱) میرے استاد عبدالعزیز نے جب دوسری دفعہ یہ حدیث سنائی تو پہلے والے الفاظ بعید ذکر نہیں فرمائے بلکہ مذکورہ بالا الفاظ استعمال کیے۔ چنانچہ روایت بالمعنی علمائے کرام میں شائع اور مشہور ہے اس لیے اس میں کوئی قباحت نہیں۔ (۲) عبدالعزیز نے کبھی اس طرح حدیث سنی ہو اور کبھی دوسری طرح۔

الْخُبْثُ وَالْخَبَائِث: حدیث شریف میں خُبْث جمع ہے خبیث کی جیسا کہ خبائث جمع ہے خبیثہ کی اور خُبْث کی آسان تفسیر "مذکر سرکش جن" اور خَبَائِث کی آسان تفسیر "مؤنث سرکش جن" ہے اگرچہ اس میں دوسرے اقوال بھی ہیں۔<sup>(۱)</sup>

أعوذ بالله: اللہ سے پناہ مانگنے کا مقصد یہ ہے کہ جنات و شیاطین انسان کے ستر کے ساتھ استہزاء کرتے اور اس پر مطلع ہوتے ہیں اس لیے ان کے شر سے پناہ مانگی گئی۔

وقال سعید عن قتادة عن القاسم بن عوف عن زید:

سند میں موجود اضطراب کی وضاحت اور اس کا حل:

جاننا چاہیے کہ اس روایت میں دو طرح اضطراب ہے: پہلا اضطراب صحابی کے نام میں ہے۔ بعضوں نے صحابی زید بن ارقم

(۱) ایک قول یہ ہے کہ خُبْث کا صدق "شیاطین" اور خَبَائِث کا صدق "معاصی" ہیں۔

نیز انجبت کو بسکون الہی بھی ضبط کیا گیا ہے، خطابی نے اس کا انکار کیا ہے لیکن نووی نے خطابی کا تعاقب کیا ہے۔ صاحب بذل الجہد لکھتے ہیں "الْخُبْثُ بسکون الہی" اچھے افعال کی ضد کو اور الْخَبَائِث "افعال مذمومہ" کو کہتے ہیں

نقل کیا ہے اور بعض نے انس بن مالک رضی اللہ عنہما سے۔

دوسرا اضطراب واسطہ میں ہے کہ قاسم کا واسطہ سند میں ہے یا نہیں؟ پس یہاں چار سندوں سے چار روایتیں منقول ہیں۔

(۱) سعید بن ابی عروبہ عن قتادة عن القاسم بن عوف الشيباني عن زيد بن أرقم.

(۲) هشام الدستوائي عن قتادة عن ..... زيد بن أرقم.

(۳) شعبة عن قتادة عن النضر بن الس عن زيد بن أرقم.

(۴) معمر عن قتادة عن النضر بن الس عن انس.

خلاصہ یہ کہ یہاں دو اضطراب ہیں:

پہلا اضطراب سعید اور هشام کا قتادہ کے بعد والے راوی میں ہے، سعید نے قتادہ کے بعد قاسم کا واسطہ ذکر کر کے زید بن ارقم کو ذکر کیا ہے جبکہ هشام نے قتادہ کے بعد قاسم کے واسطے کے بغیر زید بن ارقم کو ذکر کیا ہے۔

دوسرا اضطراب یہ ہے کہ شعبہ اور معمر کا قتادہ کے بعد والے راوی میں اختلاف ہے۔ شعبہ نے قتادہ کے بعد نضر بن انس کو ذکر کر کے صحابی زید بن ارقم کو ذکر کیا ہے جبکہ معمر نے قتادہ کے بعد نضر کو ذکر کر کے صحابی حضرت انس کو ذکر کیا ہے۔

## رفع اضطراب:

(۱) یہ تو اضطراب کی تقریر ہوئی، امام ترمذی نے جو رفع اضطراب امام بخاری سے نقل کیا ہے اس سے پہلا اضطراب تو ختم ہو جاتا ہے۔ (محتمل أن يكون قتادة روى عنهما في "هما" كمرجع حضرت قطب گنگوہی کے نزدیک قاسم اور زید بن ارقم ہیں۔ لہذا روایت قاسم کے واسطے سے بھی ہے اور بلا واسطہ بھی محمد ذکر یا مدنی) امام ترمذی نے اضطراب ثانی کو حل نہیں فرمایا کیونکہ اسی ایک اضطراب کے حل سے دوسرا اضطراب بھی حل ہو جاتا ہے۔ دوسرے اضطراب کا حل اس طرح ہوگا کہ اس کو پہلے اضطراب پر قیاس کر لیا جائے (یعنی قتادہ نے نضر کے بعد کبھی حضرت انس کو کبھی حضرت زید بن ارقم کو ذکر کیا ہے تو ہو سکتا ہے کہ نضر نے اپنے والد حضرت انس سے بھی حدیث سنی ہو اور زید بن ارقم سے بھی حدیث سنی ہو، لہذا کوئی تعارض نہیں۔ از مترجم)

(۲) دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ امام بخاری کو دوسرے اضطراب کا جواب ہی مستحضر نہ ہو، اس صورت میں "روی عنهما" کی ضمیر کا مرجع قاسم اور زید ہیں۔

(۳) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ضمیر کا مرجع زید اور نضر ہوں۔ اس صورت میں امام بخاری نے دونوں اضطراب کا جواب دے دیا ہے۔ اس صورت میں خلاصہ جواب یہ ہوگا کہ یہ احتمال ہے کہ قتادہ نے زید اور نضر بن انس دونوں سے سنا، پھر اس کے بعد نضر اپنے والد حضرت انس سے بھی روایت کرتے ہیں اور زید بن ارقم سے بھی۔ پس معنی یہ ہوگا کہ قتادہ زید سے قاسم کے واسطے سے نقل کرتے ہیں لیکن وہ روایت کو مرسل نقل کرتے ہیں اور ثقہ راوی کا ارسال قابل قبول ہے جب تک کہ وہ سلسلہ نہ ہو۔

پس معنی یہ ہوا کہ قتادہ اس حدیث کو زید اور نضر دونوں سے نقل کرتے ہیں چاہے ان کی روایت زید سے قاسم کے واسطے سے ہو یا

قاسم کے واسطے کے بغیر اور چاہے ان کی روایت میں نصر کے بعد صحابی نصر بن انس کے والد حضرت انس ہوں یا زید<sup>(۱)</sup> ابن ارقم ہوں (اس طرح دونوں اضطراب حل ہو جاتے ہیں) واللہ تعالیٰ اعلم۔

### دفع اضطراب کے طریقے:

پھر کبھی تو اضطراب اس طرح ختم ہوتا ہے کہ کسی ایک حدیث کا راوی دوسری حدیث کے راوی کے مقابلے میں زیادہ احفظ ہوتا ہے یا ان سندوں میں سے کسی ایک سند میں راوی اور اس کے شیخ کی ملاقات ثابت ہو جائے۔ جیسا کہ امام بخاریؒ اور ان کے محققین کا مذہب ہے یا امکان لقا ثابت ہو جائے جیسا کہ امام مسلمؒ اور ان کے علائکہ کی رائے ہے یا<sup>(۲)</sup> دور واتیوں میں سے کسی ایک روایت کے

(۱) حضرت شیخ کی حل اضطراب میں منفرد تقریر:

جاننا چاہیے کہ شرح حدیث اور مشائخ کرام نے تقریر اضطراب اور امام بخاری کے کلام سے دفع اضطراب میں کئی قول ذکر کیے ہیں۔ میرے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ یہاں اضطراب تین طرح ہیں:

۱- قنادہ اور صحابی کے درمیان واسطہ ہے یا نہیں؟ ۲- صحابی کی تعیین میں اضطراب کہ صحابی کون ہیں؟ ۳- واسطہ کی تعیین میں اضطراب ہے کہ واسطہ قاسم کا ہے یا نصر کا؟

امام بخاریؒ نے ان تین اضطرابات میں سے کون سے اضطراب کو حل کیا ہے تو امام بخاریؒ کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ ان تین اضطرابات میں سے ہر ایک احتمال پر اس کو محمول کیا جائے جیسا کہ حضرت گنگوہیؒ نور اللہ مرقدہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض صورتیں دوسرے کے مقابلے میں اقرب الی القول ہیں۔ اور میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ اضطراب ثالث کے دفع پر امام بخاریؒ کے کلام کو محمول کیا جائے کیونکہ پہلے دو اضطراب ایسے نہیں کہ ان کے دفع کیلئے جواب کی ضرورت ہو کیونکہ (پہلے اضطراب میں) قنادہ من زید والی روایت مرسل ہے اور اس کا مرسل ہونا بالکل ظاہر ہے جیسا کہ کتب رجال حدیث سے مبرا ست رکھنے والے خوب جانتے ہیں کہ قنادہ کی اکثر روایات صحابہ سے مرسل ہی ہوتی ہیں۔

حافظ نے ”تہذیب“ میں صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت ذکر کی ہے جن سے قنادہ نے روایت کو مرسل ذکر کیا ہے نیز حاکم ”علوم الحدیث“ میں لکھتے ہیں: ”قنادہ کا حضرت انس کے علاوہ کسی صحابی سے سماع ثابت نہیں۔“ ابن ابی حاتم نے امام احمدؒ سے اسی طرح نقل کیا ہے۔

تلف: قنادہ کی روایات زید بن ارقم سے خاص کر مرسل ہی ہیں کیونکہ قنادہ کی ولادت ۶۱ھ میں ہے اور زید بن ارقم کی وفات میں اختلاف ہے اور ۶۵ھ سے ۶۸ھ تک وفات کے سن نقل کیے گئے ہیں اسی وجہ سے محمد اعلیٰ حدیث باب سے متعلق لکھتے ہیں (جیسا کہ علامہ بخاریؒ نے ان سے نقل کیا ہے) ”اس حدیث کی سند میں اختلاف ہے لیکن قنادہ کی اس حدیث کی مستند روایت نقل کی ہے۔ انتہی“

اس سے معلوم ہوا کہ جس راوی نے واسطہ ساقہ کیا ہے اس کی روایت مرسل ہے اسی وجہ سے اس پہلے اضطراب کے دفع اضطراب کی ضرورت نہیں لگتی۔ اسی طرح تعیین صحابی کے بارے میں جو اضطراب ہے اس کا جواب بھی بالکل واضح تھا کیونکہ امام بخاریؒ نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے: ”معمر بن قنادہ من نصر بن انس عن انس رہم ہے۔“

پس صرف تیسرا احتمال بچا امام بخاریؒ نے اس تیسرے اضطراب کو اس طرح دفع کیا کہ قنادہ نے قاسم اور نصر دونوں سے سنا ہوگا اس کی تائید علامہ بخاریؒ کے اس کلام سے ہوتی ہے: ”امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس اضطراب کے بارے میں پوچھا تو امام بخاریؒ نے فرمایا: ”شاید قنادہ نے قاسم اور نصر دونوں سے سنا ہوگا۔“ اور امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے: ”امام ترمذیؒ کہتے ہیں: میں نے امام بخاریؒ سے پوچھا: کون سی روایت آپ کے نزدیک زیادہ اصح ہے؟ تو امام بخاریؒ نے فرمایا: شاید قنادہ نے دونوں کے واسطے سے زید بن ارقم سے سنا ہو۔ انتہی“

(۲) علامہ سیوطیؒ ”تذریب“ میں لکھتے ہیں: ”اگر کسی ایک روایت کو راوی کے حفظ کی وجہ سے یا مرادی عنہ کے ساتھ زیادہ عرصہ رہنے کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے ترجیح دی جائے تو راجح روایت کا اعتبار ہوگا اور حدیث مضطرب نہیں رہے گی۔“

راوی کثیر ہوں (تو وہ رائج ہوگی اور دوسری مرجوح ہوگی)

## باب ما یقول اذا خرج من الخلاء

باب ہے اس بیان میں کہ بیت الخلاء سے نکلنے وقت کوئی دعا پڑھے

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ إِسْرَائِيلَ بْنِ يُونُسَ عَنْ يُونُسَ بْنِ أَبِي بُرْقَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ قَالَ: غُفْرَانُكَ.

قال ابو عیسی: هذا حدیث حسن غریب لا نعرفه الا من حدیث اسرائیل عن یوسف بن ابی برقة. و ابو بردة بن ابی موسی اسمه: غامر بن عبد الله بن قیس الأشعری. ولا یعرف فی هذا الباب الا حدیث عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم.

**ترجمہ:**۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لاتے تو فرماتے (غفرانک) اے اللہ! میں تجھ سے معافی طلب کرتا ہوں۔

قال ابویحیی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن غریب ہے۔ اس حدیث کو ہم صرف اسرائیل عن یوسف بن ابی بردة ہی کی سند سے پہچانتے ہیں اور ابو بردہ بن ابی موسی کا نام عامر بن عبد اللہ بن قیس الأشعری ہے (اور) اس باب میں حضرت عائشہ کے علاوہ کسی صحابی سے حدیث نہیں پہچانی جاتی (از مترجم: امام ترمذی کا یہ کہنا کہ اس باب میں حضرت عائشہ کے علاوہ کسی صحابی سے حدیث نہیں ملتی تو یہ ان کا تسامح ہے کیونکہ اس کے علاوہ بھی اس باب میں روایات موجود ہیں) (لیکن علامہ سیوطی نے اس کی توجیہ یوں فرمائی کہ امام ترمذی کی مراد یہ ہے کہ حضرت عائشہ کے علاوہ کسی صحابی سے سند قوی کے ساتھ روایت موجود نہیں ہے۔ و فیہ مافیہ)

(تشریح):۔ غفرانک:

آپ ﷺ کے استغفار طلب کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ کچھ وقت کے لئے آپ ﷺ کا ذکر لسانی منقطع ہو جاتا تھا اگرچہ (۱) یہ فعل ہمارے اعتبار سے ایسا نہیں جو ایسا باعث نقص و گناہ ہو کہ اس سے معافی مانگی جائے کیونکہ دل کا اللہ تعالیٰ کے ذکر میں مشغول ہونا بھی عبادت ہے اگرچہ اس کی حقیقت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔

ہاں! جب اس فعل کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کی طرف کی جائے تو آپ کی ذات بابرکات کے اعتبار سے یہ

(۱) علامہ ابن العربی فرماتے ہیں: ”غفرانک مصدر ہے الغفر والمغفرة کی طرح اس کی مثال بھانک ہے اور یہ منصوب اس لیے ہے کہ اس سے پہلے فعل مقدر ہے یعنی اطلب غفرانک۔“

اس موقع پر طلب مغفرت کے متعلق دو احتمال ہیں:

۱۔ آپ ﷺ سے اس وقت اللہ کا ذکر چھوٹ گیا تھا اس لیے مغفرت کا سوال کیا۔

اس پر اذکار ہو سکتا ہے کہ یہ ترک ذکر، اللہ تعالیٰ کے حکم ہی کی وجہ سے تو ہے لہذا ایسے فعل سے جو خود مامور من اللہ ہو معافی مانگنے کا کیا مطلب؟ جواب یہ ہے کہ ترک ذکر اللہ کے حکم کی وجہ سے ہے لیکن نفس انسانی اس کا سبب بنا ہے کیونکہ وہ بیت الخلاء جانے کا محتاج ہے۔ (ما بقیا۔ گلے سننے پر)

گناہ اور نقص شمار ہوگا کیونکہ ذکر قلبی پر اس شخصیت کیلئے اکتفا کرنا جو کہ ذکر لسانی اور قلبی دونوں پر مداوت کرتا ہو، باعث نقص ہے۔

(۲) یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس وقت میں اپنی حاجت کو پورا کرنے والا شخص جب غور کرے کہ اس کے بدن سے کیسی گندگی خارج ہو رہی ہے تو وہ اس کے ذریعے اپنی باطنی اور دل کی گندگیوں پر مطلع ہو جائے گا کہ دل کس طرح نفسانی گندگی اور شہوانی نجاستوں کو اپنے اندر لیے ہوئے ہیں؟ پس اس وجہ سے آپ ﷺ نے اس فعل کے بعد استغفار فرمایا۔

(۳) یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ آدمی جب اس نجاست کے خروج پر غور کرے (کہ کس طرح بے اختیار یہ نجاست خارج ہوتی ہے؟) اور وہ اس کی طرف مجبور بھی ہے تو وہ اس کے ذریعے گناہوں کے صادر ہونے پر متنبہ ہو جائے گا کہ بہت سے گناہ میرے علم کے بغیر لا پرواہی کی زیادتی اور بے خیالی میں صادر ہوتے رہتے ہیں۔

(۴) یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ جب غذا ایک تھوڑے سے وقت میں اس گندگی کیفیت کی طرف منتقل ہوگئی، حالانکہ وقت ابھی معمولی ہی گزرا ہے تو اس کے ذریعے انسان کو تنبیہ ہو جاتی ہے اس کی گندگیوں کی طرف کہ وہ کس طرح نجاستوں کے اندر گھرا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ خود انسان کا اپنا وجود کتنی نجاستوں اور گندگیوں میں گھرا ہوا ہے اس وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استغفار فرمایا۔ بہر حال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل تعظیم امت کیلئے تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

### إلا من حدیث اسرائیل:

یعنی یوسف راوی سے اسرائیل، روایت کو نقل کرنے میں متفرد ہیں۔ لہذا اگر ان کے ساتھ دوسرا راوی بھی ہو تو حدیث غریب نہیں رہے گی۔

امام ترمذی نے "ابو بردہ بن ابی موسیٰ الخ" سے راوی کے نام کی طرف قصد اور اس کے باپ دادا کے نام کی طرف جمعا اشارہ کیا ہے کیونکہ یہ جملہ اپنے اندر نیا قاعدہ<sup>(۱)</sup> لیے ہوئے ہیں۔

(گندہ مطہ کا بقیہ) مگر اس پر اشکال ہو کہ انسان تو کھانے پینے کا مامور ہے جس کی وجہ سے وہ بیت الخلاء جانے کی طرف مجبور ہے (توبیت الخلاء جانا بھی مہما مامور ہوایا مامور کے سمات میں سے ہوا۔ از مترجم)؟

جواب یہ دیا جائے گا کہ انسان کھانے پینے پر مامور ہے جو کہ قضاے حاجت کی طرف ملحق ہے اور اس وقت کا ذکر سے خالی ہونا اللہ کے ہاں مقدر ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے ہر اس فعل کو جس کا وہ مباشر ہوتا ہے اور جو لوازم بشریت میں سے ہے ان کو بندوں کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بہر حال اس مقام کو عقل مند سمجھ داری سمجھ سکتا ہے۔

۲۔ دوسرا احتمال جو زیادہ مشہور بھی ہے یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس عظیم نعمت کے شکرانہ ادا نہ کر سکنے کی بنا پر مغفرت طلب فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے کس طرح ہمارے لیے غذا کو آسانی سے مہیا فرمایا اور طبع مند شے کو جسم میں باقی رکھا اور ذائقہ گندگی کو آسانی سے نکال دیا۔ انتہی

۳۔ قلت: یہ بھی احتمال ہے کہ مغفرت اس لیے طلب فرمائی کہ اس حالت میں بھی ذکر قلبی جاری اور اللہ تعالیٰ کی ذات کا احتضار حاصل تھا (حالانکہ اس حالت میں ذکر اور ذات باری تعالیٰ کا احتضار طبیعت میں شرم کا باعث ہوتا ہے۔ از مترجم کنفاصل)

(۱) سید حدیث میں راوی کے نام کی تصحیح: اور یہ بات غلطی نہیں کہ ابتدائے سند کے اندر کچھ تحریف واقع ہوگئی ہے کیونکہ راویوں میں سے کوئی راوی ایسا نہیں جس کا نام محمد بن حید بن اسماعیل ہو اور مصری نسخے میں جو عبارت (حدیث محمد بن اسماعیل حدیث حمید حدیث مالک بن اسماعیل) آئی ہے یہ بھی خلاف ظاہر ہے پس راجح قول یہ ہے کہ محمد بن اسماعیل سے مراد امام بخاری ہیں اور لفظ حمید زائد ہے۔ (مابقہ اگلے صفحہ پر)

## باب فی النهی عن استقبال القبلة بغائط او بول

باب ہے بول و براز کے وقت قبلہ رخ ہونے کی ممانعت کے بیان میں

• حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُخْزُومِيُّ حَدَّثَنَا سَفِيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ، وَلَا تَسْتَذِيرُواَهَا، وَلَكِنْ سَرُّوا أَوْ غَرَّبُوا، فَقَالَ أَبُو أَيُّوبَ: فَقَدِمْنَا الشَّامَ فَوَجَدْنَا مَرَّاجِيضَ قَدْ بُنِيََتْ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ فَتَسَحَّرَفْنَا عَنْهَا وَتَسْتَغْفِرُ اللَّهُ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرْبِيِّ بْنِ جَزْءٍ. الزُّبَيْدِيُّ، وَمَعْقِلُ بْنُ أَبِي الْهَيْثَمِ، وَيَقَالُ مَعْقِلُ بْنُ أَبِي مَعْقِلٍ، وَأَبِي أُمَامَةَ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَمَسْهَلُ بْنُ حَنيفٍ.

قال ابو عيسى: حَدِيثُ أَبِي أَيُّوبَ أَحْسَنُ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَاصْطَحَّ. وَأَبُو أَيُّوبَ اسْمُهُ خَالِدُ بْنُ زَيْدٍ. وَالزُّهْرِيُّ اسْمُهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ بْنِ عُثَيْدِ اللَّهِ بْنِ شَهَابِ الزُّهْرِيِّ وَكُنْيَتُهُ أَبُو بَكْرٍ.

قَالَ أَبُو الْوَلِيدِ الْمَكِّيُّ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ: إِنَّمَا مَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ وَلَا تَسْتَذِيرُواَهَا: إِنَّمَا هَذَا فِي الْفَيَافِي، وَأَمَّا فِي الْكُنُفِ الْمَبْنِيَةِ لَهُ رُخْصَةٌ لِي أَنْ يَسْتَقْبِلَهَا وَهَكَذَا قَالَ إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنَّمَا الرُّخْصَةُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي اسْتِذَارِ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ، فَأَمَّا اسْتِغْفَارُ الْقِبْلَةَ فَلَا يَسْتَقْبِلُهَا كَأَنَّهُ لَمْ يَرَفِ الصُّحْرَاءِ وَلَا فِي الْكُنُفِ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ.

حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم قضاء حاجت کے لیے جاؤ تو نہ قبلہ کی طرف نہ کرو اور نہ اس کی طرف پیٹھ کرو لیکن مشرق اور مغرب کی طرف رخ کرلو۔ ابو ایوب کہتے ہیں کہ ہم ملک شام گئے تو ہم نے وہاں پر بیت الخلاء کو دیکھا جو قبلہ رخ بنائے گئے تھے۔ پس ہم ان سے پھر جاتے تھے (یعنی ہم ان میں قضاء حاجت نہیں کرتے تھے) اور ہم اللہ سے معافی مانگتے تھے۔

وفی الباب: باب میں عبد اللہ بن الحارث اور معقل بن ابی الہیثم سے اور ابو امامہ، ابو ہریرہ اور سہل بن حنیف سے روایات ہیں۔ معقل بن ابی الہیثم کو معقل بن ابی معقل بھی کہا جاتا ہے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابو ایوب کی حدیث اس باب میں سب سے احسن اور سب سے اصح ہے اور ابو ایوب کا نام خالد بن زید ہے اور زہری کا نام محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن شہاب زہری ہے اور ان کی کنیت ابو بکر ہے (۱۲۳ ہجری میں ان کی وفات ہے۔ از مترجم)

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ) اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شیخ حاکم ومی "الدر الثانی" میں حضرت عائشہ سے روایت باب ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "اسی طرح امام بخاری نے "الادب المفرد" میں نقل کیا ہے اور ان سے امام ترمذی نے روایت کی ہے۔ ابن سید الناس کو وہم ہو گیا ہے کہ انہوں نے کہہ دیا ہے کہ یہ ابو اسماعیل الترمذی ہیں۔ اچھی)

قال ابو الولید: ابو عبد اللہ الشافعی نے فرمایا کہ حضور ﷺ کا یہ قول کہ پیشاب یا پاخانہ کرتے وقت قبلہ کی طرف رخ اور پیٹھ نہ کرو۔ یہ صرف صحرا کے متعلق ہے ہاں ایسے بیت الخلاء میں جو قضاے حاجت کے لیے تیار کیے جاتے ہیں اس آدمی کے لیے رخصت ہے کہ قبلہ کی طرف رخ کر لے یہی امام اہل حق کا قول ہے اور امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے صرف بیت الخلاء میں پیشاب یا پاخانہ کرتے ہوئے قبلہ کی طرف پیٹھ کرنے کی اجازت دی ہے اور بیت الخلاء میں قبلہ کی طرف رخ کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ گویا کہ امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں صحرائیں ہو یا آبادی میں قبلہ کی طرف مطلقاً رخ کرنا (قضاے حاجت کے وقت) منع ہے۔

### ﴿تشریح﴾

إذا أتیتم الغائط:

چونکہ ستر کھولنے کی حالت ایک بڑی بیت اور شرم و حیادالی حالت ہے تو ایسی حالت میں قبلہ کا استقبال و استدبار ممنوع قرار دے دیا گیا ہے تاکہ بیت اللہ کی طرف کسی قبیح شے کا رخ نہ کیا جائے۔ اسی طرح جماع اور پیشاب کرتے وقت بھی بیت اللہ کی طرف رخ کرنا ممنوع ہے۔ اگرچہ بیت اللہ کی طرف پیٹھ کرنے کی صورت کسی قبیح چیز کا رخ نہیں ہو رہا لیکن اس میں بے ادبی ضرور ہے اس لیے اس سے بھی منع کر دیا گیا ہے۔

استقبال و استدبار کے مسئلے میں اختلاف کی اصولی وجہ:

علامہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ نئی مطلق ہے یا مقید؟ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نئی عام ہے، لہذا استقبال و استدبار مطلقاً جائز نہیں، نہ آبادی میں نہ صحرائیں۔

امام صاحب کا یہ فرمانا ان کے ایک اصول پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ شریعت کے تمام احکام کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے شاذ و نادر جہاں ہمیں مسئلے کی علت معلوم نہ ہو تو وہ الگ بات ہے۔ اگرچہ نفس الامری میں ان کی بھی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے، پس استقبال و استدبار قبلہ کی ممانعت ایسی علت پر مبنی ہے جو آبادی اور صحرا دونوں کو شامل ہے۔

حنفی نے ان احادیث کے جو ان کے مذہب کے خلاف ہیں متعدد جوابات دیئے ہیں جن کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آرہی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اس نئی کو معطل بالعلت قرار دیا ہے جیسا کہ احناف نے قرار دیا ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ استقبال و استدبار دونوں حکم میں برابر ہیں لیکن جب خود آپ ﷺ نے اپنے فعل سے استقبال کی اجازت دے دی تو استدبار بھی خود اس کی بنا پر لا محالہ جائز ہوگا کیونکہ دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ لہذا انہوں نے روایت حدیث میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ نئی والی احادیث کو صحرا پر محمول کیا ہے اور اجازت والی احادیث کو آبادی پر اور یہ ان کے اس اصول پر مبنی ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے لیکن حنفیہ اس اصول کے قائل نہیں اس لیے انہوں نے مطلق حکم کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا۔

امام احمد بن حنبلؒ رحمہ اللہ اس مسئلہ میں حکم کو غیر کی طرف متعدی نہیں کرتے، بلکہ انہوں نے استدبار قبلہ والی قولی حدیث کو عموم



نہی سے مستثنیٰ قرار دیا ہے (کیونکہ فعلی طور پر استدبار ثابت ہے) باقی تمام صورتوں کو انہوں نے تحت النہی ہاتی رکھا ہے۔  
خلاصہ یہ ہے کہ جب احکام میں اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلت ہوں لہذا یہاں نہی والی روایت کی علت بھی ضرور کوئی نہ کوئی ہوگی۔ لہذا ہم نے علت کے پیش نظر استقبال و استدبار، محر اور آبادی سب میں منع کرنے کا حکم لگایا۔ ایسا ہی امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا لیکن انہوں نے مطلق حکم کو مقید کر دیا۔ پس آبادی کو نہی والی حدیث کے حکم سے نکال دیا۔ حنفیہ اور شافعیہ میں سے ہر ایک اپنے مذہب کے مخالف احادیث کے جوابات دینے پر مجبور ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ نے اپنے اصول (احکام میں علت نہیں نکالی جاتی) کے پیش نظر صرف ایک صورت کا استثناء کیا اور یہ بات خوب واضح ہے کہ ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کی رہنمائی کے موافق ہے کیونکہ انہوں نے ملک شام میں بیت الخلاء میں استقبال کئے جانے پر استغفار طلب کی، اگر نہی والی حدیث ان کے نزدیک محر اور آبادی کو عام نہ ہوتی تو وہ اس طرح نہ کرتے۔  
ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کے استغفار کرنے کی وجہ: ان کے استغفار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بیت الخلاء میں لاعلمی میں قبلہ رخ بیٹھ گئے تھے کہ اچانک سمجھ بھول ہو اور یہ استغفار دل سے کیا تھا کیونکہ زبان سے بات کرنے کی وہ جگہ نہیں یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ بیت الخلاء میں دل سے استغفار کیا ہو اور بیت الخلاء سے باہر نکل کر زبان سے استغفار فرمایا ہو۔

## باب ماجاء من الرخصة في ذلك

باب ہے اس میں رخصت کے بیان میں

حدثنا محمد بن بشر ومحمد بن المثنى قالا حدثنا وهب بن جابر حدثنا أبي عن محمد بن اسحق عن ابن بن صالح عن مجاهد عن جابر بن عبد الله قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلة ببؤل، فرأيت قبل أن يقبض بعام يستقبلها.  
وفي الباب عن أبي قتادة وعائشة وعمر ابن الخطاب.

(۱) (تلفظ: اس مسئلہ میں امام احمد سے مختلف روایتیں منقول ہیں جیسا کہ اوپر میں بھی اس کی تفصیل ہے:

۱۔ استقبال حلقہ جائز نہیں، نہ محر میں نہ آبادی میں اور استدبار دونوں میں جائز ہے۔

۲۔ نہی تنزیہی ہے۔

۳۔ استقبال و استدبار دونوں شرطوں کے ساتھ حرام ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ محر اور دوسری شرط یہ ہے کہ بلا حائل ہو، البتہ حائل میں دامن کو لٹکانا، سواری سے سترہ حاصل کرنا، اسی طرح پہاڑ کی اوٹ یہ سب داخل ہیں کما فی نخل المآرب۔

اور "الروض المربع" میں ہے کہ استقبال و استدبار محر میں حرام ہے اور جب قبلہ سے منہ موڑنا کافی ہے، اسی طرح حائل اگر پالان کی ٹکڑی کے بقدر ہو تو وہ بھی کافی ہے اچھی یہ روایت حنابلہ کی فروغ میں اختیار کی گئی ہے۔

۴۔ چوتھی روایت حنبلہ کی طرح مطلقاً ممانعت کی ہے۔ علامہ ابن القیم نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ امام ترمذی نے جس روایت کو ذکر کیا ہے وہ حنابلہ کی پہلی روایت ہے۔

حضرت گنگوہی نے جس روایت کو ذکر کیا ہے شاید وہ بھی حنابلہ کی کوئی روایت ہے کیونکہ حنابلہ کی اس مسئلہ میں کثیر روایتیں موجود ہیں)

قال ابو عیسیٰ: حَدِیْثُ جَابِرٍ فِیْ هَذَا الْبَابِ حَدِیْثٌ حَسَنٌ غَرِیْبٌ.  
وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِیْثُ ابْنُ لَهْیَعَةَ عَنْ ابْنِ الزُّبَیْرِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ ابْنِ قَتَادَةَ: اَنَّهٗ رَأَى النَّبِیَّ صَلَّى اللّٰهُ  
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یَتَوَلَّی مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ. اَخْبَرَنَا بِهَذَا الْكَفَّیَّةُ قَالَ اَخْبَرَنَا ابْنُ لَهْیَعَةَ.  
وَحَدِیْثُ جَابِرٍ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَصَحُّ مِنْ حَدِیْثِ ابْنِ لَهْیَعَةَ.  
وَابْنُ لَهْیَعَةَ ضَعِیْفٌ عِنْدَ اَهْلِ الْحَدِیْثِ. ضَعَّفَهُ یَحْیٰی بْنُ سَعْدٍ الْقَطَّانُ وَغَیْرُهُ مِنْ قِبَلِ حِفْظِهِ.  
مِمَّا حَدَّثَنَا هَذَا حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بْنُ سَلِیْمَانَ عَنْ عُبَیْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیٰی بْنِ خُبَّانٍ عَنْ  
عَمِّهِ وَاسِعِ بْنِ خُبَّانٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: رَقِیْتُ یَوْمًا عَلٰی بَیْتِ حَفْصَةَ، فَرَأَيْتُ النَّبِیَّ صَلَّى عَلَیْهِ وَسَلَّمَ  
عَلٰی حَاجَتِهِ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَدْبِرَ الْكُفَّةِ.  
قال ابو عیسیٰ: هَذَا حَدِیْثٌ حَسَنٌ صَحِیْحٌ.

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ہمیں قبلہ کی طرف منہ کر کے پیشاب کرنے سے منع فرمایا (جابر بن عبد اللہ کہتے ہیں) میں نے حضور ﷺ کو وفات سے ایک سال پہلے دیکھا قبلہ کی طرف رخ کرتے ہوئے قضائے حاجت فرما رہے ہیں۔

وفی الباب: باب میں ابوقادۃؓ اور عائشہؓ سے روایات ہیں

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث اس باب میں حدیث حسن غریب ہے اور یہ حدیث ابن لہیعہ نے عن ابی الزبیر عن جابر عن ابی قتادۃ کی سند سے نقل کی ہے کہ ابوقادۃ نے حضور ﷺ کو قبلہ رخ پیشاب کرتے ہوئے دیکھا۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ تنبیہ استاد نے اپنی سند اخبرنا ابن لہیعہ کے ساتھ سنائی لیکن یہ جابرؓ کی حدیث حضور ﷺ سے یہ ابن لہیعہ کی حدیث سے زیادہ اصح ہے۔ ابن لہیعہ محدثین کے یہاں ضعیف ہے۔ یحییٰ بن سعید بن قطان وغیرہ نے ابن لہیعہ کو ضعیف قرار دیا حافظ کی جہت سے۔

حدیث نمبر ۲: ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں ایک دن حضرت حفصہؓ کے گھر میں چڑھا تو میں نے حضور ﷺ کو قضائے حاجت کرتے ہوئے دیکھا۔ ملک شام کی طرف آپ کا رخ تھا اور کعبہ کی طرف آپ کی پیچھے تھی۔ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

### ﴿تشریح﴾

فرایت قبل ان یقبض بعام: یہ حدیث گزشتہ نمبر والی حدیث کے معارض ہے۔ (دفع تعارض کیلئے متعدد جواب دیے جاسکتے ہیں)

مذہب حنفی کے معارض احادیث کی توجیہات:

(۱) تولی حدیث کو فعلی حدیث پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ فعلی حدیث میں خصوصیت کا احتمال موجود ہے۔

(۲) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کعبہ شریف آپ ﷺ کے سامنے ہو اور آپ نے اس کی طرف سے رخ پھیر لیا ہو، حضرت ابن عمر کو اس پر

تنبیہ نہ ہوئی<sup>(۱)</sup> تو انہوں نے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مستقبل قبلہ سمجھ لیا ہو جیسا کہ کئی کیلئے نماز میں عین قبلہ کی طرف رخ کرنا ضروری ہے اور غیر کئی کیلئے جہت قبلہ کی طرف رخ کرنا کافی ہے اسی طرح استقبال واستدبار کی ممانعت کا حکم ہے (کہ کئی کیلئے عضو مخصوص قبلہ رخ کرنا منع ہے اور غیر کئی کیلئے جہت قبلہ کی طرف رخ کرنا منع ہے) البتہ عین کعبہ پر مطلع ہونا ہمارے لیے مشکل ہے اس لیے ہمیں نماز میں جہت کعبہ کے استقبال کا حکم دیا گیا اور اسی طرح بیت الخلاء میں جہت کعبہ کے استقبال واستدبار سے منع کیا گیا جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت کعبہ کو دیکھ رہے تھے۔<sup>(۲)</sup> تو اس حالت میں جہت کعبہ کی طرف رخ ناجائز نہیں ہوا کیونکہ عین کعبہ کی طرف رخ نہیں ہوا جو کہ نجی سے مقصود ہے۔

(۳) یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ اس حالت میں استقبال واستدبار کی ممانعت کی علت کعبہ شریف کی بے ادبی سے احتراز ہے جبکہ آپ ﷺ کے تمام اعضاء تمام مخلوق میں اشرف ترین ہیں۔ لہذا کعبہ کی طرف آپ ﷺ کے رخ کرنے میں بے ادبی نہیں۔ اس توجیہ کا مال بھی وہی توجیہ ہے کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہے۔

(۴) ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ کا کعبہ کی طرف رخ کرنا غزری وجہ سے ہو، مثلاً ستر حاصل کرنے کیلئے یا اور کوئی وجہ ہو۔ پس یہ روایت نجی والی حدیث کے معارض نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ ”بول فائما والی حدیث“ جو مخترب آ رہی ہے، عذر پر مبنی ہے۔ وہ بھی عموم نجی کے معارض نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب

### رقیت یوما علی بیت حفصہ:

”علی بیت حفصہ“ اور دیگر الفاظ حدیث میں تطبیق:

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے بعض روایات میں گھر کی نسبت اپنی طرف اور بعض میں اپنی بہن حفصہ کی طرف اور بعض روایات میں حضور ﷺ کی طرف کی ہے لیکن ان میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ مقصود ایک ہی ہے، عنوان اور تعبیر کا فرق ہے کیونکہ ان تین حضرات میں سے ہر ایک کا گھر سے تعلق ہے۔ لہذا ہر ایک کی طرف گھر کی نسبت ہو سکتی ہے۔<sup>(۱)</sup>

یہ روایت شوافع اور حنابلہ کے مذہب کے مخالف ہے کیونکہ یہاں حدیث میں استقبال قبلہ ثابت ہوتا ہے اور یہاں معروف بنے

(۱) یا عضو خاص کو قبلہ کی جہت سے بتایا ہو۔ علامہ شاہی فرماتے ہیں: ”شافعیہ نے یہ تصریح کی ہے کہ اگر قصائے حاجت کرنے والے کا یہ قبلہ رخ ہو اور وہ اپنے عضو مخصوص کو قبلہ سے پھیر لے اور پیشاب کرے تو مکروہ نہیں اس کے برعکس اگر اس کا رخ تو قبلہ کی طرف نہ ہو لیکن عضو مخصوص کا رخ قبلہ کی طرف ہو تو یہ مکروہ ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عضو مخصوص کے ساتھ قبلہ رخ ہونے کا اعتبار ہے اور امام محمد کی ”جامع المغیر“ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بیت الخلاء میں عضو مخصوص کو قبلہ رخ کرنا منع ہے۔

(۲) یعنی بطریق کشف دیکھ رہے تھے جیسا کہ آپ ﷺ کے سامنے نباشی ﷺ کا جنازہ منکشف کر دیا گیا تھا جب آپ ان پر نماز جنازہ پڑھا رہے تھے جیسا کہ جنت و جنم نماز کسوف میں آپ ﷺ پر منکشف کر دی گئیں تھیں۔

(۳) حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ ”بذل“ میں تحریر فرماتے ہیں: ان میں تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اپنی طرف گھر کی نسبت مجازاً تھی کیونکہ وہ ان کی بہن کا گھر تھا یا اس لیے منسوب کیا کہ انجام کار یہ گھر انہیں کا ہوگا کیونکہ وہ حضرت حفصہ کے دوسرے بھائیوں کے مقابلے میں حققی اور یحقی بھائی تھے اور ان کے علاوہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کا اور کوئی وارث بھی نہ تھا جو ان کیلئے حاجب بننا اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کی طرف نسبت اس لیے کی کہ یہ وہ گھر تھا جو آپ ﷺ نے حضرت حفصہ کو عطا فرمایا تھا۔ اس کی تفصیل حافظ نے ”فتح الباری“ میں کی ہے۔

ہوئے بیت الخلاء بھی نہ تھے ورنہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما حضور ﷺ کو اس حال میں کیسے دیکھتے۔ ہاں! امام شافعی یہ تاویل کر سکتے ہیں کہ آپ ﷺ ایک اونچی جگہ کی اوٹ کو قبلہ کی جانب سے سترہ بنائے ہوئے تھے اور یہ بھی ایک طرح سے بیت الخلاء ہی ہے۔ اگرچہ جس جانب سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما جڑھے تھے وہاں کوئی اوٹ نہ تھی لیکن اس کا جواب گزر چکا ہے۔

احناف یہ جواب بھی دیتے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے آپ ﷺ کو غور و خوض سے نہیں دیکھا تھا اور نہ اس فعل کی تصدیق و تحقیق کی تھی کیونکہ اس حالت میں تو ایک سرسری نظر ہی ڈالی جاسکتی ہے جو زیادہ دیر بھی نہیں ہوا کرتی کہ جس کی بنا پر واقعہ کی حقیقت مکمل طور پر واضح ہو سکے۔

نیز یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ اس واقعہ میں آپ ﷺ نے قضائے حاجت ہی ایسی جگہ فرمائی تھی جو چار دہاری کے اندر تھی تاکہ فضا میں آپ ﷺ کا برہنہ ہونا لازم نہ آئے کیونکہ اس کی تو ممانعت ہے۔

اس توجیہ کے مطابق شافعیہ و حنابلہ کے مذہب سے بھی یہ روایت متصادم نہ ہوگی کہ بیت الخلاء میں استقبال صحیح ہے اس کے علاوہ صحراء میں صحیح نہیں۔

پس جب یہ ثابت ہوا تو یہ احتمال ہے کہ آپ ﷺ بیت الخلاء میں ابتداء قبلہ رخ نہ ہوں لیکن جب ابن عمر رضی اللہ عنہما کی آہٹ سنی<sup>(۱)</sup> تو آپ ﷺ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی طرف اپنی نظروں کا رخ فرمایا اور گردن اور سر کو قبلہ کی طرف پھیر لیا ہوستر قبلہ رخ نہ ہوا ہو جیسا کہ یہی عادت ہوتی ہے جب ایک آدمی کی ایسی حالت میں کوئی دوسرا شخص اچانک خالی جگہ میں آجائے تو یہاں پر بھی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما حضور کو قبلہ رخ سمجھ بیٹھے حالانکہ حضور قبلہ رخ ابتداء نہ تھے بلکہ اس عارض کی وجہ سے صرف اپنا رخ انور قبلہ کی طرف کر لیا تھا۔

## باب ماجاء فی النهی عن البول قائماً

باب ہے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت کے بیان میں

حدثنا علي بن خنجر اخبرنا شريك عن المقدم بن شريح عن ابيه عن عائشة قالت: مَنْ خَذَلَكُمْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَبُولُ قَائِمًا فَلَا تُصَدِّقُوهُ. مَا كَانَ يَبُولُ إِلَّا قَاعِدًا.

قال: وفي الباب عن عمر، وبنو نذرة وعبد الرحمن بن حننلة.

قال ابو عيسى: حديث عائشة أحسن شيء في الباب وأصح.

وحديث عمر إنما روى من حديث عبد الكريم بن أبي المخارق عن نافع عن ابن عمر عن عمر

قال: رأيت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأنا أبول قائماً فقال: يا عمر، لا تبول قائماً، فما بولت قائماً بغل.

قال ابو عيسى: وإنما رفع هذا الحديث عبد الكريم بن أبي المخارق، وهو ضعيف عند أهل

(۱) قطعہ کے معنی ہے اسلم کی آواز کی حکایت، کھانا تیزی سے کھانے کی وجہ سے دانتوں کی آواز اور سخت اور خشک چیز کا آواز کے ساتھ حرکت کرنا، زمین میں چلنا اور بادل گرجنا۔

الحديث: ضَعَفَهُ أَيُّوبُ السَّخَنِيَّانِيُّ وَكَتَبْتُمْ فِيهِ.

وَرَوَى عُثَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عَمْرِو قَالَ: قَالَ عَمْرُو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَا بَلَّثْتُ قَائِمًا مُنْذُ اسْتَلَمْتُ. وَهَذَا اصْحَحُ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الْكَرِيمِ. وَحَدِيثُ بُرَيْدَةَ فِي هَذَا غَيْرُ مَحْفُوظٍ.

وَمَعْنَى النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا: عَلَى التَّأْدِيبِ لِأَعْلَى التَّخْرِيمِ. وَقَدْ رَوَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: إِنَّ مِنَ الْجَفَاءِ أَنْ تَبُولَ وَأَنْتَ قَائِمٌ.

حضرت عائشہ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ جو شخص تمہیں یہ حدیث سنائے کہ حضور ﷺ کھڑے ہو کر پیشاب فرماتے تھے تو اس کی تصدیق مت کرنا حضور ﷺ تو ہمیشہ بیٹھ کر ہی پیشاب فرماتے تھے۔  
وفی الباب: باب میں حضرت عمرؓ اور بریدہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یسفي: امام ترمذی فرماتے ہیں عائشہ کی حدیث اس باب میں سب سے اصح اور سب سے احسن ہے۔ اور حدیث عمرؓ جو باب میں ہے یہ عبد الکریم بن ابی الخارق عن نافع عن ابن عمر عن عمر کی سند سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے مجھے دیکھا کہ میں کھڑے ہو کر پیشاب کر رہا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اے عمر! کھڑے ہو کر پیشاب مت کرنا۔ تو میں نے کبھی بھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا (اس پر کلام یہ ہے کہ) اس کو عبد الکریم بن ابی الخارق نے مرفوع قرار دیا ہے اور محدثین کے یہاں عبد الکریم راوی ضعیف ہے۔ ایوب سختیانی وغیرہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس پر کلام کیا ہے (اس کے برعکس) عبید اللہ نے عن نافع عن ابن عمر سے نقل کیا کہ حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب سے میں مسلمان ہوا میں نے کبھی اس کے بعد کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا اور یہ حدیث (اثر موقوف) اصح ہے عبد الکریم کی حدیث کے مقابلے میں۔ اور حضرت بریدہؓ کی حدیث اس باب میں غیر محفوظ ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے انہی ادب کے طور پر کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے منع کیا ہے۔ یہ نئی تحریر نہیں ہے چنانچہ عبد اللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ آدمی کے دیہاتی پن کی علامت یہ ہے کہ تم کھڑے ہو کر پیشاب کرو۔

### ﴿تشریح﴾

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اور حدیث سہاٹ میں تعارض اور اس کا حل:

من حدثکم ان رسول اللہ ﷺ کان یبول قالما فلا تصدقوه

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد ”عادت“ کی نفی ہے اور یہ بتانا ہے کہ آپ ﷺ کی عادت بیٹھ کر پیشاب کرنا تھی، لہذا یہ حدیث حدیث مغیرہ منافی نہیں جو آ رہی ہے کیونکہ وہ روایت عذر پر مبنی ہے اور عذر تو مستثنیٰ ہوتے ہیں۔

لہذا اس جواب کی ضرورت نہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو کھڑے ہو کر پیشاب کرنے والی حدیث نہ پہنچی ہوگی۔  
کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا عذر یہ تھا کہ آپ ﷺ کو گھٹنوں میں تکلیف تھی جیسا کہ منقول ہے۔ یا اس وجہ سے کھڑے ہو کر اب کیا تھا کہ اس کے بغیر ستر حاصل کرنا ناممکن تھا یا بیٹھنے کی جگہ میسر نہ تھی یا وہاں گندگیاں تھیں یا پیشاب کے لوٹ آنے کا ڈر تھا

کیونکہ وہ جگہ بلند اور غیر ہموار تھی۔ اس طرح کی اور توجیہات ہیں جس کی وجہ سے یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کے معارض نہیں رہتی۔

## باب ماجاء فی الرخصة فی ذلک

باب ہے اس میں رخصت کے بیان میں

أَخْبَدْنَا هَذَا حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ خُذَيْفَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ آتَى مَبَاظَةَ قَوْمٍ قَبَالَ عَلَىهَا قَالِمَاءٌ، فَأَتَيْنَهُ يَوْضُوهُ فَلَقْنَاهُ لَا تَأْخِرُ عَنْهُ، فَلَدَّعَالِي خَتَّى كُنْتُ عَنْدَ عَقَبِيهِ فَنَوَضَا وَمَسَحَ عَلَى خُفَيْهِ.

قال ابو عيسى: وَهَكَذَا رَوَى مَنْصُورٌ وَعَبْنَةُ السُّنِّيُّ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ خُذَيْفَةَ مِثْلَ رِوَايَةِ الْأَعْمَشِ. وَرَوَى حُمَادُ بْنُ أَبِي سُكَيْمَانَ وَغَاصِمُ بْنُ بَهْدَلَةَ. عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنِ الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَحَدِيثُ أَبِي وَائِلٍ عَنْ خُذَيْفَةَ أَصَحُّ. وَقَدْ رَخَّصَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْبَوْلِ قَالِمَاءَ.

حذیفہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لے گئے اور وہاں کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا تو میں وضو کا پانی لے کر حاضر ہوا پھر میں پیچھے ہٹنے لگا تو حضور ﷺ نے مجھے بلا لیا۔ یہاں تک کہ میں آپ ﷺ کی پٹلیوں کے پاس آ گیا پس آپ نے وضو کیا اور اپنے دونوں سوزوں پر مسح فرمایا۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں اس روایت کو منصور اور عبیدۃ القسی نے عن ابی وائل عن خذیفہ کی سند سے اسی طرح نقل کیا جس طرح اعمش کی روایت ہے (اس کے برعکس) حماد بن ابی سلیمان اور غاصم بن بہدلہ نے عن ابی وائل کے بعد صحابی مغیرہ بن شعبہ کو ذکر کیا ہے کہ وہ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں۔

اور ابو وائل کی حدیث عن خذیفہ وہی سند سے جو ہے وہ زیادہ اصح ہے۔ (حضرت مغیرہ کی روایت کے مقابلے میں) اور اہل علم کی ایک جماعت نے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اجازت دی ہے۔

## ﴿تشریح﴾

اسی مباحثہ قوم: اس روایت سے معلوم ہوا کہ غیر ملک سے نفع حاصل کرنا جائز ہے جبکہ اس کی مرضی معلوم ہو جائے اور اس جگہ کو نقصان بھی نہ پہنچتا ہو اور نہ مالک اس کو نا پسند کرتا ہو۔

نبی کریم ﷺ کے بول و براز پاک تھے:

آپ ﷺ کا بول اور تمام فضلات مسخ قول کے مطابق ظاہر ہیں۔

لیکن آپ ﷺ نے امت کی تعلیم اور ان پر شرعی حکم واضح کرنے کیلئے عادات ان کو نجاست کے درجہ میں شمار کیا تاکہ آپ ﷺ کا

نفل بعد میں آنے والوں کیلئے ایک روشن راستہ ثابت ہو۔<sup>(۱)</sup>

وروی حماد بن ابی سلیمان:

مصنف کا طریقہ ترجیح اور اس پر نقد:

ظاہر یہ ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں۔ لہذا دونوں صحیح ہیں کہ یہ روایت حضرت حذیفہ سے بھی مروی ہے اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے لیکن مصنف نے جب دونوں روایتوں سے ایک ہی واقعہ مراد لے لیا تو وہ ایک روایت کو دوسری پر ترجیح دینے کی محتاج ہو گئے۔<sup>(۲)</sup> حقیقت یہ ہے کہ اس ترجیح کی ضرورت نہیں تھی بلکہ دونوں الگ الگ واقعات ہیں اور دونوں صحیح ہیں۔

## باب ماجاء فی الاستتار عند الحاجة

باب ہے قضاے حاجت کے وقت پردہ کرنے کے بیان میں

أَخْبَدْنَا قَتِيْبَةَ بْنِ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ عَرَبٍ الْمَلْطِيُّ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتَّى يَلْذُو مِنَ الْأَرْضِ.

قال ابو عيسى: هَكَذَا رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ زُبَيْعَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ أَنَسٍ هَذَا الْحَدِيثُ. وَرَوَى وَكِيعٌ وَابُو يَحْيَى الْجَمَالِيُّ عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ قَالَ: ابْنُ عُمَرَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتَّى يَلْذُو مِنَ الْأَرْضِ.

وَكِلَا الْحَدِيثَيْنِ مُرْسَلٌ، وَيُقَالُ لَمْ يَسْمَعْ الْأَعْمَشُ مِنَ أَنَسٍ وَلَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ اصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ نَظَرَ إِلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: وَابْنُهُ يُصَلِّي. فَلَمْ يَكُنْ فِي الصَّلَاةِ. وَالْأَعْمَشُ اسْمُهُ سُلَيْمَانُ بْنُ مِهْرَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْكَاهِلِيُّ وَهُوَ مَوْلَى لَهْمٍ قَالَ الْأَعْمَشُ كَانَ أَبِي حَمِيلاً

(۱) نبی کریم ﷺ کے بول و براز پاک تھے:

اعلام شای حضرت محمد ﷺ فرماتے ہیں: "بعض شوافع نے آپ ﷺ کے بول و براز کو ظاہر کیا ہے، لیکن امام صاحب کا بھی قول ہے کہ مالمی السواہب اللدنیہ عن النبوی وصرح به النبوی فی شرح الاشیاء.

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "اس پر بے شمار دلائل موجود ہیں اور اگر نے بول و براز کے پاک ہونے کو آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے شمار کیا ہے۔ (۲) حافظ ابن حجر "فتح الباری" میں لکھتے ہیں: "امام ترمذی نے جو طریقہ ترجیح اختیار کیا ہے یہی راجح قول ہے اگرچہ علامہ ابن خزیمہ کا رجحان اس طرف ہے کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں، کیونکہ حماد بن ابی سلیمان نے مغیرہ سے نقل کرنے میں راوی عام کی موافقت کی ہے لہذا ممکن ہے کہ ابو داؤد نے دونوں سے سنا ہو۔ پس دونوں روایتیں صحیح ہو سکتی ہیں لیکن ترجیح، منصور اور اعمش کی روایات کو ہے، کیونکہ دونوں ایک ہی طرح کی سند نقل کرنے میں متفق ہیں، بخلاف عام اور حماد کی روایت کے، کہ دونوں کے حافظے کے کلام میں ہے لیکن "درایہ" میں حافظ کا رجحان اس طرف ہے کہ حدیث ابو داؤد نے دونوں صحابہوں سے منقول ہے۔ یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ مغیرہ کی حدیث باب جس میں کھڑے ہو کر پیشاب کا ذکر ہے اور حدیث مسیح علی الخفین جو مغیرہ سے شہرت کے ساتھ منقول ہے دونوں الگ الگ حدیثیں ہیں کیونکہ "حدیث مسیح علی الخفین" جنوک کے سفر کی ہے اور حدیث سہا طہ مدینہ منورہ کی ہے)

موزنة منسوبة في.

حضرت اس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ جب قضائے حاجت کا ارادہ فرماتے تو اپنے کپڑے نہیں اٹھاتے تھے یہاں تک کہ زمین کے قریب ہو جاتے تھے۔

قال ابو یعلیٰ: امام ترمذی کہتے ہیں کہ اسی طرح محمد بن ربیعہ نے عن الأعمش عن انس اس حدیث کو نقل کیا ہے اور کعب اور حمانی نے اس روایت کو عن الأعمش نقل کیا تو کہا قال ابن عمر: ابن عمر فرماتے ہیں کہ ﷺ جب قضائے حاجت کا ارادہ فرماتے تھے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے تھے یہاں تک کہ زمین کے قریب ہو جاتے۔ امام ترمذی کہتے ہیں دونوں حدیثیں مرسل ہیں (مرسل کا ترجمہ الکوکب میں منقطع کیا گیا ہے۔ از مترجم) یعنی منقطع۔ کہا جاتا ہے کہ اعمش نے انس بن مالکؓ اور حضور ﷺ کے صحابہ میں سے کسی سے نہیں سنا۔ ہاں تحقیق انس بن مالک کو انہوں نے دیکھا ہے (اعمش) کہتے ہیں کہ میں نے انس بن مالک کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔ پس انہوں ان کی نماز پڑھنے کی کیفیت کو نقل کیا۔

اعمش کا نام سلیمان بن مہران ہے اس کی کنیت ابو محمد الکلبی ہے۔ اعمش بنو کا حلقہ کا مولیٰ ہے۔ اعمش کہتے ہیں کہ میرے والد اپنی والدہ کی گود میں آئے تھے دار الکفر سے دار الاسلام تو مسروق نے ان کو وارث بنادیا۔ بنو کا حلقہ کے مولیٰ کا مطلب: یعنی اعمش نسبی طور پر بنو کا حلقہ سے نہ تھے لیکن بطور دلاء کے بنو کا حلقہ میں سے ہو گئے تھے کہ ان کے والد یا خاندان میں کسی نے بنو کا حلقہ سے دلاء کی تھی تو یہ ان کے مولیٰ تھے۔ محمد ذکر یامدنی

### ﴿تشریح﴾

لم یرفع ثوبہ:

حضور ﷺ یہ فعل اس لیے فرماتے تاکہ جہاں تک ممکن ہو ستر کا اہتمام رہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بلا ضرورت ستر کھولنا قبیح فعل ہے اور اس حدیث سے یہ قاعدہ بھی مستطہ ہو سکتا ہے کہ الضرورة تنقذ بقدرها۔

وکلا الحدیثین مرسل:

مرسل سے مراد یہاں مرسل اصطلاحی سے عام ہے <sup>(۱)</sup> (مرسل اصطلاحی وہ ہوتا ہے جس میں صحابی کا ذکر نہ کیا جائے) یہاں مرسل سے مراد ہے کہ سند میں ایک دو یا اس سے زیادہ راویوں کو چھوڑ دیا جائے چاہے وہ متروک راوی صحابی ہو یا تابعی۔ اس صورت میں یہ مرسل منقطع، معطل سب کو شامل ہے۔

(۱) حضرت منکوی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی توضیح یہ ہے کہ معنی کے کلام میں مرسل سے مرسل اصطلاحی مراد نہیں کیونکہ مرسل اصطلاحی وہ ہوتا ہے جس میں صحابی کو ذکر نہ کیا جائے جبکہ اس روایت کی سند میں متروک راوی صحابی کی بجائے تابعی ہے۔ لہذا یہاں مرسل سے مراد عام ہے یعنی جس میں کوئی راوی متروک ہو چاہے وہ متروک راوی ایک ہو یا زیادہ۔ صحابی ہو یا تابعی۔ لہذا مرسل اس معنی کے اعتبار سے مرسل اصطلاحی، منقطع، معطل ان سب کو عام ہے۔ باقی مرسل کی تعریف میں چار قول ہیں جیسے کہ میں نے "ادب" کے مقدمہ میں لکھ دیا ہے، مرسل کا مشہور معنی پہلا ہی ہے۔



کان ابی حمیلہ، فورثہ مسروق<sup>(۱)</sup> پر مفصل کلام:

حمل سے مراد یہ ہے کہ ان کی والدہ ان کو دارالاسلام لے آئی تھیں جبکہ وہ بچے تھے۔ (حمل کا) غیر سے نسب ثابت کرنے کیلئے

(۱) یہاں امام ترمذی کے قول: "کان ابی حمیلہ" کی تفسیر بیان ہو رہی ہے۔

(۱) چنانچہ "جمع" میں ہے: "حمل وہ ہوتا ہے جو اپنے ملک سے کم عمری میں دارالاسلام لایا جائے۔"

(۲) حمل وہ ہوتا ہے جس کے نسب کو دوسرے کی طرف منسوب کیا جائے مثلاً ایک آدمی دوسرے آدمی کے متعلق کہے کہ فلاں شخص میرا بھائی یا میرا بیٹا ہے

(امام محمد نے "موطا" میں اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے اس بات پر کبیر

فرمائی تھی کہ مجھ سے کسی کو عمر بنی کا وارث بنایا جائے مگر وہ بچے جو ملک عرب میں پیدا ہوئے ان کو عمر بنی کا وارث بنایا جاسکتا ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں: "اسی

پر ہمارا عمل ہے وہ حمل وارث نہیں بنے گا جس کو قید کیا جائے اور اس کے ساتھ ایک عورت بھی قید ہو اور وہ عورت یہ دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا یا میرا بھائی ہے اور

نسبوں میں کوئی بھی نسب نہیں گوارا ہوں کے وارث نہیں بننا مگر باپ اور بیٹا مثلاً باپ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور بیٹا تصدیق کر دیتا ہے تو وہ اس کا بیٹا شمار

ہوگا۔ اس دعویٰ میں گواہوں کی ضرورت نہیں۔ الا یہ کہ بیٹا غلام ہو اور آقا اس کا انکار کر دے اور کہے کہ یہ مدعی کا بیٹا نہیں ہے۔ ایسی صورت میں یہ نسب (یعنی

مدعی کا بیٹا ہونا) آقا کی تصدیق کے بغیر ٹھارہ ہوگا۔

ایک صورت یہ ہے کہ عورت دعویٰ کرتی ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور ایک مسلمان آزاد عورت گواہی دیتی ہے کہ اس عورت نے اس بچے کو جنتا تھا اور بچہ بھی اس عورت

کی تصدیق کرتا ہے اور بچہ آزاد بھی ہے، اس صورت میں یہ بچہ اس عورت کا بیٹا شمار ہوگا۔ یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور عام علماء کا مسلک ہے۔"

جب حمل کا مطلب چاہا تو اب یہاں مسروق کا مہر ان کو اپنی ماں کا وارث بنانا مذہب حنفی کے خلاف ہے، لہذا اس کی کئی توجیہات ہو سکتی ہیں، حضرت گنگوہی رحمہ اللہ

نے دو توجیہات ذکر کیں ہیں جیسا کہ میں آگے بیان کروں گا۔

یہ وجوہات دو احتمالوں پر منحصر ہیں:

۱۔ مسروق نے مہر ان کو ماں کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں سے وارث بنایا تھا۔ ابن العربی نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "یہ حمل

ایک شہر سے دوسرے شہر ایک جماعت کے ساتھ قیدی بنا کر لے جائے گئے۔ اس میں ان کے بھائی بھی تھے پس مسروق نے ایک بھائی کو دوسرے بھائی کا

وارث بنادیا۔ امام مالک رحمہ اللہ نے اسی قول کو اختیار فرمایا ہے۔ یہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ سب قیدی ایک جماعت کی صورت میں ہوں مثلاً قس کے قریب

افراد ہوں۔ مسائل فقہ میں یہ مسئلہ ہم بیان کر چکے ہیں۔" انھیں

اس احتمال کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ ان کی والدہ نے ان کے نسب کا دعویٰ کیا ہو اور اس کے گواہ پیش کر دیے ہوں اس لیے مسروق نے گواہوں کی موجودگی میں یہ فتویٰ دیا تھا اس صورت

میں یہ مذہب حنفی کے مخالف نہ ہوگا۔

۲۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گواہ موجود نہ ہوں اور مسروق نے محض ماں کے دعویٰ کی وجہ سے فتویٰ دیا تھا اور یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا۔

یہ احتمال ان دو احتمالوں میں سے ایک ہے جس کو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے لیکن یہ احتمال مذہب حنفی کے خلاف ہے۔ لہذا یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ۔

۳۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ کہ مسروق کے فتوے سے زیادہ قابل قبول ہے۔ ان دو احتمالوں کے علاوہ یہاں اور بھی احتمال ہیں۔

۲۔ دوسرا احتمال جس کو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے یہ ہے کہ مسروق نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ حمل اپنی ماں کا وارث ہوگا۔

یہ احتمال بھی مذہب حنفی کے خلاف نہیں جبکہ یہ شرط لگائی جائے کہ اس سے اوپر والے درجہ موجود نہ ہوں۔

جس نے یہاں مذہب حنفی کا اختلاف نقل کیا ہے درحقیقت وہ مذہب حنفی سے ناواقف ہے کیونکہ سراجی میں ہے: "سب سے پہلے اصحاب الفرائض اور

عصب نسب کو دیا جائے گا، پھر عصب سب کو پھر ذی الفروض پر دروہوگا پھر ذی الارحام کو پھر صولی الموالاتہ کو پھر اس آدمی کو جس کا نسب غیر سے ثابت ہونے کا اقرار

کیا جائے اور اس کے اقرار سے اس غیر شخص سے اس کا نسب ثابت نہ ہو اور مقرر ہے اقرار پر مقرر ہے۔"

اس تفصیل کے مطابق مہر ان اپنی ماں کا حمل تھا اور ماں کے علاوہ اس کے اوپر والے دوسرے درجہ موجود نہ تھے، لہذا مہر ان کو اس کی ماں سے وارث بنانے میں

ہمارے مذہب کی رو سے بھی کوئی مانع نہیں۔

تو گواہوں کی ضرورت پڑتی ہے جبکہ یہاں کوئی گواہ موجود نہ تھا پھر بھی ان کا نسب ثابت کر دیا گیا اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے:

(۱) سروق نے بغیر گواہ کے نسب اس لیے ثابت فرمایا تھا کہ ان کے مسلک میں گواہوں کی ضرورت نہ تھی۔

(۲) یا یہ مراد ہے کہ سروق نے مہران کو ان کی والدہ کا وارث بنا دیا ہو۔ لہذا خفیہ کے رائج قول کی مخالفت نہ ہوگی۔

اعمش کی وجہ تسمیہ اور ان کی تابعیت:

ان کا نام اعمش اس لیے ہے کہ ان کی بیٹائی ختم ہو گئی تھی اور اسد کے قبیلے کا حملہ کی طرف ہجرت اس لیے ہے کہ ان کے والد اس قبیلے کے موالیاء تھے۔

وقد نظر إلى أنس:

امام ترمذی اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ تابعی ہیں کیونکہ تابعی وہ ہوتا ہے جس نے اسلام کی حالت میں کسی صحابی کو دیکھا ہو اور اسلام پر اس کا اعتقاد ہوا ہو جیسا کہ صحابی وہ ہوتا ہے جس نے آپ ﷺ کی حالت اسلام میں زیارت کی ہو اور حلیہ اسلام پر ہی اس کی وفات ہو جائے۔ چاہے ان سے روایت نقل کی ہو یا نہیں۔

## باب ماجاء فی کراہیۃ الاستنجاء بالیمین

باب ہے سیدھے ہاتھ سے استنجاء کرنے کی ممانعت کے بیان میں

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ الْمَكِّي حَدَّثَنَا مَعْنَانُ بْنُ عَمِيْنَةَ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ ابْنِ كَثِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي لَيْسَةَ عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَمْسُ الرَّجُلُ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ. وَبَابُ عَائِشَةَ وَسَلْمَانَ وَابْنِ هُرَيْرَةَ وَسَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَأَبُو قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيُّ اسْمُهُ الْخَثْعَبِيُّ بْنُ رُبْعِيٍّ.

والعمل على هذا عند عامة أهل العلم: كرهوا الاستنجاء باليمين.

ابو قتادہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا کہ آدمی اپنی شرمگاہ کو سیدھے ہاتھ سے چھوئے

وفی الباب: باب میں عائشہ اور سلمان اور ابو ہریرہ اور سہل بن حنیف سے روایات ہیں

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابوقتادہ کا نام حارث بن ربیع ہے۔ تمام اہل علم کا اس پر عمل ہے کہ سیدھے ہاتھ سے استنجاء کرنا مکروہ ہے۔

## ﴿تشریح﴾

نہی أن یمس الرجل ذکروہ بيمينه:

چونکہ بعض افعال اور بعض اشیاء قابل تحقیر ہوتی ہیں اور دوسری اشیاء اس برعکس قابل تعظیم ہوتی ہیں تو اللہ تعالیٰ نے سیدھے ہاتھ کو الٹے ہاتھ پر فوقیت دی ہے تاکہ ہر ایک کو اس کے مناسب جگہ پر استعمال کیا جائے۔ لہذا اس کے خلاف کرنا اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی منع

کی مخالفت، بے ادبی اور بیعت نفل ہے اس لیے ہمیں اس سے منع کیا گیا۔

## باب الاستنجاء بالحجارة

باب ہے پھر سے استنجاء کرنے کے بیان میں

☆ حَدَّثَنَا هنادٌ حَدَّثَنَا أَبُو معاويةَ عن الاعمش عن ابراهيم عن عبد الرحمن بن يزيد قال: قيل لِسَلْمَانَ: قَدْ عَلِمَكُمْ نَبِيُّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ شَيْءٍ خَتَى الْخِرَاءَ؟ فَقَالَ سَلْمَانُ: أَجَلٌ، نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقُبْلَةَ بِعَانِطٍ أَوْ يَبُولٍ أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِالْيَمِينِ أَوْ أَنْ يَسْتَنْجِيَ أَحَدُنَا بِأَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِرَجِيعٍ أَوْ بِعَظْمٍ.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن عائشة، وخزيمة بن ثابت، وجابر، وخالد بن السائب عن ابيه.

قال ابو عيسى: و حديث سلمان في هذا الباب حديث حسن صحيح.

وهو قول اكثر اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وَمَنْ بَعَثَهُمْ: رَأَوْا أَنْ الاستنجاء بالحجارة يُجْزَى وَإِنْ لَمْ يَسْتَنْجِ، بِالسَّاءِ إِذَا انْقَى آثَرَ الْغَائِطِ وَالْبَوْلِ، وَيَبْ يَقُولُ الثَّوْرِيُّ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيُّ وَاحْمَدُ وَاسْتَحَقُّ.

عبدالرحمن بن یزید سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں ہر چیز سکھلائی ہے حتیٰ کہ تمہارے حاجت میں بیٹھنے کا طریقہ بھی سکھلایا ہے تو سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے کہا جی ہاں ہمیں (جناب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے) منع فرمایا ہے کہ ہم پیشاب پاخانہ کے وقت قبلہ کی طرف رخ کریں یا یہ کہ ہم دائیں ہاتھ سے استنجاء کریں یا یہ کہ ہم میں سے کوئی شخص تین پتھروں سے کم سے استنجاء کرے یا یہ کہ ہم استنجاء کریں گو بریا ہڈی سے۔

وفی الباب: باب میں عائشہ اور خزیمہ بن ثابت اور جابر اور خالد بن السائب کی ان کے والد سے روایت مروی ہیں۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اور ان کے بعد اکثر اہل علم کا مذہب ہے وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر پیشاب پاخانہ کا اثر پانی کے بغیر ختم ہو جائے تو پتھروں سے ہی استنجاء کافی ہے۔ اور یہی سفیان ثوری اور ابن مبارک اور امام شافعی، احمد اور اٹھ کا مذہب ہے۔

## ﴿تشریح﴾

قد علمکم نبیکم:

حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کا حکیمانہ جواب:

سائل کا مقصد استنجاء کی تعلیم پر اعتراض اور اس کا استہزاء تھا۔ تو حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے اس پر رد فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان امور کی تعلیمات ارشاد فرمائیں ہیں جو بغیر تعلیم کے سمجھ میں نہ آنے والی تھیں کوئی بے فائدہ بات کی تعلیم نہیں دی کہ اس

پر اعتراض ہو سکے۔ آپ ﷺ مکارم اخلاق کی تکمیل کیلئے بھیجے گئے ہیں۔ اس لیے آپ کی تمام تر قوت اسی کی تعلیم میں صرف ہوئی ہے۔

أَنْ يَسْتَنْجِيَ أَحَدُنَا بِأَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ:

استنجاء بالا حجار میں تثلیث کے مستحب ہونے پر دلائل:

اس حدیث میں تین پتھروں سے استنجاء کرنے کا حکم، حکم استنباطی ہے۔<sup>(۱)</sup>

لہذا تین سے کم بھی استنجاء ہو جائے گا جبکہ محل کو صاف کر دے، اسی طرح اگر تین پتھروں سے صفائی حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ پتھروں کا استعمال ضروری ہو جائے گا کیونکہ عموماً تین پتھروں سے صفائی ہو جاتی ہے اس لیے تین کے عدد کو حدیث میں ذکر کیا گیا ہے۔  
فقہاء کے قول "لبس فیہ عدد مسنون" کی مراد یہی ہے کہ کوئی خاص تعداد سنت مؤکدہ نہیں ہاں طور کہ اس عدد سے کمی بیشی جائز نہ ہو۔ تین سے کم کے جواز پر دلیل حضور اقدس ﷺ نے تین پتھروں کو کو منگولیا تھا اور وہ تین پتھر لے کر آئے جس میں ایک لیدر کا ٹکڑا تھا جسے حضور ﷺ نے پھینک دیا تھا۔ یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔<sup>(۲)</sup>  
اور اس حدیث میں تیسرا پتھر لانے کا حکم ارشاد نہیں فرمایا تھا۔<sup>(۳)</sup>

(۱) دلائل یہ ہیں:

۱۔ حدیث نبوی ہے: "جو استنجاء کرے تو طاق عدد پتھروں سے کرے جو طاق عدد استعمال کرے تو اس نے اچھا کام کیا ورنہ کوئی حرج نہیں۔"  
۲۔ فرمان نبی ﷺ "أَنْ يَسْتَنْجِيَ أَحَدُنَا بِأَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ" کے ظاہر پر کسی کا عمل نہیں کیونکہ شافعیہ کے نزدیک بھی اگر کوئی پتھر سے کوئی استنجاء کرے تو سنت ادا ہو جائے گی۔

۳۔ حدیث عائشہ میں حضور ﷺ کا فرمان ہے: "وہ اپنے ساتھ تین پتھر لے جائیں کیونکہ وہ کفایت کر جائیں گے۔" اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ مقصود محل کی صفائی ہے۔ تین کا عدد عموماً محل کی صفائی کیلئے کافی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے غنڈہ سے بیدار ہونے پر یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ تین مرتبہ ہاتھ دھوئے۔ حالانکہ تین مرتبہ ہاتھ دھونا بلا حرج واجب نہیں۔ اسی طرح وضو کرنے والے کو تین مرتبہ ہاتھ دھونے کا حکم ہے، یہ بھی ضروری حکم نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ داؤد ظاہری نے بھی ظاہری ہونے کے باوجود تین پتھروں سے استنجاء کو مستحب قرار دیا ہے۔

(۲) یہ روایت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس کی بجائے حضرت عبداللہ بن عمر کا ذکر صحیح قلم ہے۔ شاید کآ سند روایت میں لفظ عبداللہ سے حضرت عکرمی نے حضرت ابن عمر مراد لیا ہو جبکہ فی الواقع اس سے مراد ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہیں۔

(۳) لیلۃ المحن میں تیسرے پتھر کے لانے کا حکم دیا گیا تھا یا نہیں؟

امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی اس کا اقرار کیا ہے کہ حضور ﷺ نے مذکورہ واقعہ میں تیسرا پتھر لانے کا حکم نہیں دیا تھا۔ امام طحاوی محدثین کے امام ہیں۔  
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس پر اذکار کیا ہے کہ بعض طرق میں "بئسی معجز" کا اضافہ آیا ہے علامہ عینی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس طریق پر محدثین نے کام کیا ہے لہذا یہ ضعیف ہے۔ امام ترمذی کا میلان بھی اسی طرف ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ انہوں نے اس حدیث پر "مساب الاستنباء" سے الحجرجین "کا حکم فرمایا ہے، گو یا ان کے نزدیک تیسرا پتھر لانے کی روایت میں ثابت نہیں ورنہ وہ یہ بات قائم نہ کرتے علامہ ابن العربی کے نزدیک بھی یہ زیادتی منقول نہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ "حضرت عبداللہ کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے دونوں پتھروں کو لے لیا اور گویہ پھینک دی اور اس کے بدلے کچھ لانے کا حکم نہیں فرمایا۔" (بقیہ اگلے صفحہ پر)

او اُن نستنجی بر جیع:

رجیع گائے اور بھیلے کے گوبر کو کہتے ہیں جیسا کہ روٹ گھوڑے اور گدھے کی لید کو کہتے ہیں اور ہرے اونٹ اور بکری کی میٹھی کو کہتے ہیں لیکن ہر ایک کا اطلاق دوسرے پر ہو سکتا ہے۔

اس سے استنجاء کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے استنجاء کرنے کی صورت میں تو گندگی اور پھیل جاتی ہے اگر یہ نجاست مٹی ہو تب تو گندگی کا پھیلنا ظاہر ہے اور اگر خشک ہو تو پھر بھی یہی نقص ہے کیونکہ موضع نجاست کی تری کی وجہ سے نجاست پھیل جاتی ہے جس کی وجہ سے مقصود یعنی محل کی طہارت اور صفائی حاصل نہیں ہوتی۔

## باب ماجاء فی الاستنجاء با الحجرین

باب ہے دو پتھروں سے استنجاء کرنے کے بیان میں

خَدَلْنَا هَذَا وَقَتْبَهُ فَلَا خَدَلًا وَكَيْعَ عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي اسْحَقَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَاجَتِهِ، فَقَالَ: الْقَيْسُ لِي ثَلَاثَةٌ أَجْحَارٍ. قَالَ: فَأَتَيْتُهُ بِحَجَرَيْنِ وَرَوْثَةٍ، فَاخَذَ الْحَجَرَيْنِ وَالْقَى الرُّوثَةَ، وَقَالَ: إِنَّهَا رُكُوسٌ.

قال ابو عيسى: وَهَكَذَا رَوَى قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ أَبِي اسْحَقَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، نَحْوَ حَدِيثِ إِسْرَائِيلَ.

وَرَوَى مُعَمَّرُ بْنُ زُرَيْقٍ، عَنْ أَبِي اسْحَقَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ. وَرَوَى زُهَيْرُ عَنْ أَبِي اسْحَقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ.

وَرَوَى زَكْرِيَّا بْنُ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ أَبِي اسْحَقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ. وَهَذَا حَدِيثٌ فِيهِ اضْطِرَابٌ.

قال ابو عيسى: سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَى الرُّوَايَاتِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ عَنْ أَبِي اسْحَقَ أَصَحُّ؟ فَلَمْ يَقْضِ فِيهِ شَيْءٌ وَسَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا؟ فَلَمْ يَقْضِ فِيهِ شَيْءٌ وَكَأَنَّهُ رَأَى حَدِيثَ زُهَيْرٍ عَنْ أَبِي اسْحَقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ: أَشْبَهُ، وَوَضَعَهُ فِي كِتَابِ الْجَامِعِ. وَأَصَحُّ شَيْءٌ فِي هَذَا عِنْدِي حَدِيثُ إِسْرَائِيلَ وَقَيْسِ عَنْ أَبِي اسْحَقَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ،

(گزشتہ صفحے کا بقیہ) علامہ یحییٰ فرماتے ہیں: ”ابو الحسن بن القصار مالکی فرماتے ہیں: ”ایک روایت میں تیسرا پتھر لانے کا ذکر ہے لیکن یہ زیادتی صحیح سند سے منقول نہیں ہے۔ اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس سے ان لوگوں کا استدلال جو حدیث کو شرط نہیں کہتے پھر بھی صحیح ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ نے بول و عاقل دونوں موقعوں کیلئے تین پتھر طلب فرمائے تو ہر ایک کیلئے تین پتھروں سے کم استعمال ہوئے تو حدیث پر عمل نہ ہوا۔ ابن حزم کا یہ کہنا کہ حدیث باب میں استنجاء میں تین پتھروں کا ذکر ہے اور پیشاب کھانے کو استنجاء نہیں کہتے، یہ بالکل باطل ہے، کمالاً باطلی کیونکہ استنجاء موضع عاقل اور موقع بول دونوں کی صفائی کیلئے استعمال ہوتا ہے)

لان اسرائیل اثبت واحفظ لحديث ابی اسحق من هؤلاء وثابتة علی ذلك قیس بن الربیع۔  
وسمعت ابا موسى محمد بن المثنی يقول: سمعت عبد الرحمن بن مهدی يقول: ما فاتنی الذی  
فاتنی من حدیث سفیان الثوری عن ابی اسحق إلا لما اتكلمت به علی اسرائیل، لانه كان یأبى به اثم  
قال ابو عیسی: وزهیر فی ابی اسحق لیس بذاك لان سماعه منه باخوة۔

قال: وسمعت احمد بن الحسن الترمذی يقول: سمعت احمد بن حنبل يقول: اذا سمعت  
الحديث عن زائدة وزهیر فلا تبالی أن لا تسمعه من غیرها إلا حدیث ابی اسحق۔ وابو اسحق اسمه:  
عمرو بن عبد الله الشیبی الهمدانی۔

وابو غبیده بن عبد الله بن مسعود لم یسمع من ابيه ولا یعرف اسمه۔  
حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر عن شعبه عن عمرو بن مرة قال سألت ابا عبیدہ بن  
عبد الله هل تذكر من عبد الله شيئا قال لا

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ قضائے حاجت کے لیے اٹکے اور مجھ سے فرمایا کہ  
میرے لیے تین پتھر تلاش کرو۔ پس میں دو پتھر لے کر آیا اور ایک لید کا ٹکڑا۔ حضور ﷺ نے دو پتھروں کو لے لیا اور لید کے ٹکڑے  
کو پھینک دیا اور فرمایا یہ ناپاک (نجس ہے)

قال ابو عیسی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو قیس بن ربیع نے اسی طرح عن ابی اسحق عن ابی عبیدہ عن عبداللہ کی سند سے  
نقل کیا ہے جس طرح اسرائیل نے نقل کیا ہے اور معمر اور عمار بن رزیق نے عن ابی اسحق عن علقمة عن عبداللہ نقل کیا  
ہے اور زہیر نے عن ابی اسحق کے بعد عن عبد الرحمن بن الاسود عن ابيه الاسود بن یزید عن عبداللہ کی سند سے نقل  
کیا ہے اور ذکر یا بن ابی زائدہ نے عن ابی اسحق عن عبد الرحمن بن یزید کے بعد عن عبداللہ نقل کیا ہے اور اس حدیث  
میں اضطراب ہے۔

قال ابو عیسی: امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عبد الرحمن (یعنی امام داری) سے پوچھا کہ ابواصلح کی ان روایات میں  
سے کون سی زیادہ صحیح ہے تو امام داری نے کوئی فیصلہ نہیں کیا اور میں نے امام بخاری سے اس کی سند کے متعلق پوچھا تو انہوں نے  
بھی اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا۔ لیکن امام بخاری کی رائے میں حدیث زہیر عن ابی اسحق عن عبد الرحمن  
بن الاسود عن ابيه عن عبداللہ والی سند زیادہ اصح ہے (اس کی وجہ یہ ہے کہ) انہوں نے اس حدیث کو اس سند کے ساتھ  
اپنی کتاب جامع بخاری میں ذکر کیا ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں اس کے برعکس میرے نزدیک اس باب میں سب سے اصح سند  
اسرائیل اور قیس کی حدیث ہے جو عن ابی اسحق عن ابی عبیدہ عن عبداللہ کی سند سے ہے (اور اصح ہونے کی دو دلیلیں  
ہیں (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ) اسرائیل ابواصلح کی حدیث میں زیادہ معتد اور زیادہ یاد رکھنے والا ہے باقی شاگردوں کے مقابلے  
میں (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ اسرائیل کا متابع قیس بن ربیع ہے۔ امام ابوموسیٰ محمد بن المثنی سے میں نے سنا کہ وہ فرماتے تھے  
کہ میں نے عبد الرحمن بن مهدی کو فرماتے ہوئے سنا وہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے سفیان ثوری عن ابی اسحق کی حدیثیں صرف اسی وجہ

سے فوت ہوئیں کہ میں نے اسرائیل پر بھروسہ کیا تھا۔ کیونکہ اسرائیل ابوالحق کی حدیثوں کو مکمل لے کر آتے تھے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ زہیر کا ابوالحق کے شاگردوں میں وہ درجہ نہیں کیونکہ زہیر نے ابوالحق کی آخری عمر میں ان سے سماع کیا ہے (اور اس کی آخری عمر میں سماع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ (امام ترمذی کہتے ہیں کہ) میں نے امام احمد بن الحسن سے سنا وہ کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے سنا کہ وہ فرماتے ہیں کہ جب تم کسی حدیث کو زائد اور زہیر جیسے ثقہ شاگردوں سے سنو تو کوئی پردہ نہیں کہ کسی اور سے مت سنو مگر یہ کہ ابوالحق کی حدیث (یعنی اگر ابوالحق کی حدیث کو یہ دونوں نقل کریں تو تصدیق ضروری ہے کیونکہ انہوں نے ابوالحق کی حدیثوں کو ان کی آخری عمر میں سنا تھا جبکہ ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا) اور ابوالحق کا نام عمرو بن عبد اللہ السعفی الحمدانی ہے اور ابو عبیدہ بن عبد اللہ بن مسعود کا اپنے والد سے سماع نہیں ہے اور ان کے نام کا بھی کوئی علم نہیں ہے۔

حدیث نمبر ۲: عمرو بن مرہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو عبیدہ بن عبد اللہ سے پوچھا کہ آپ کو اپنے والد عبد اللہ بن مسعود کی کوئی بات یاد ہے تو فرمایا کہ مجھے کچھ بھی یاد نہیں۔

### ﴿تشریح﴾

#### قوله فاتیته بحجرین:

اشکال: عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے لید کا ٹکڑا لاکر آپ ﷺ کے حکم کی مخالفت کیوں کی؟  
جواب: کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا گمان یہ تھا کہ مقصود موضع نجاست کی صفائی ہے کسی بھی شے سے یہ مقصود حاصل ہو جائے گا، نیز حجر کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو محسوس اجسام والی ہو (تو ممکن ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بھی آپ ﷺ کے فرمان میں حجر کا یہی مطلب سمجھا ہو۔ از مترجم)

(۱) اھذا رکس کی تفسیر میں ائمہ کے اقوال:

اس حدیث میں ہذا رکس کے الفاظ ہیں اس کے معنی میں شراح کا اختلاف ہے حافظ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ رام کے کسر اور کاف کے سکون کے ساتھ حدیث میں وارد ہوا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ یہ رکس ہی کی ایک لغت ہے۔ ابن ماجہ اور ابن خزیمہ کی روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کیونکہ ان میں رکس جم کے ساتھ آیا ہے۔ دوسرا قول رکس گوہر کو کہتے ہیں جو طہارت کی حالت سے نجاست کی طرف لوٹا دیا گیا ہے۔ یہ خطابی کا قول ہے اور یہ قیصر زیادہ بہتر تھی کہ اس کو اگر اس طرح کہا جاتا کہ رکس غذا کی حالت سے نجاست کی طرف منتقل ہونے والی چیز ہے جبکہ ابن بطال کہتے ہیں کہ لفظ رکس کاف کے ساتھ میں نے لغت میں نہیں دیکھا لیکن اس کا جواب دیا گیا ہے کہ رکس کے معنی لوٹانے کے ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ "ارکسوا فیما" یعنی لوٹا دو ان کو۔ تو حدیث باب میں رکس کا معنی یہ ہے کہ یہ شے تہار کی طرف (گندگی کی شکل میں) لوٹ آئی ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ اگر یہ بات ثابت ہو جاتی کہ رکس بعض رو کے ہیں تو یہ قطعاً امراد ہونا چاہئے کیونکہ لغت عرب میں از کسہ و کسہ قطعاً امراد یعنی رو کے ہے ترمذی کی ایک روایت میں رکس کی تفسیر گندگی کے ساتھ کی گئی ہے اس سے پہلے قول کی تائید ہوتی ہے امام نسائی نے عجیب و غریب قول نقل فرمایا ہے کہ ہذا رکس کی تفسیر طعام النجس (جنات کی غذا) کے ساتھ کی ہے اگر یہ بات ثابت ہو جائے تو اشکال ہی نہ رہے۔

قوله كأنه رأي حديث زهير<sup>(۱)</sup>:

کاف حرف تشبیه سے اس طرف اشارہ ہے کہ امام بخاری کے کلام سے یہ سمجھ آ رہا ہے کہ حدیث زہیر اصح ہے۔  
(امام بخاریؒ کے صنیع سے حدیث زہیر اصح معلوم ہوتی ہے)

یہ نہیں کہ امام بخاری نے اس کا التزام کیا ہے کہ وہ اصح ہی روایات لائیں گے خلاصہ یہ کہ امام بخاری نے اپنی جامع میں اس حدیث کو زہیر کی سند کے ساتھ ذکر کیا تو اس سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کے نزدیک یہ سند راجح ہے لیکن جب

(۱) خلاصہ یہ ہے کہ حدیث باب میں اضطراب ہے جیسا کہ معنف نے اس کی تصریح فرمائی ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث باب کی طرق سے مروی ہے چنانچہ اس نقش میں ملاحظہ کیجئے۔

| حدیث باب میں موجود اضطراب کی وضاحت |              |                                |           |
|------------------------------------|--------------|--------------------------------|-----------|
| اسرائیل                            | من ابی اسحاق | من ابی حمیدہ                   | من مہدائہ |
| قیس                                | " "          | " "                            | " "       |
| معمر                               | " "          | من علقمہ                       | " "       |
| عماد                               | " "          | " "                            | " "       |
| زہیر                               | " "          | من عبدالرحمن بن الاسود بن ابیہ | " "       |
| ذکریا                              | " "          | من عبدالرحمن بن یزید           | " "       |

تو ابواسحاق کے بعد واسطے راوی میں اختلاف واقع ہوا ہے امام ترمذی نے (امام دارمی) عبد اللہ بن عبد الرحمن سے پوچھا کہ کونسی روایت اصح ہے لیکن انہوں نے کسی روایت کو ترجیح نہیں دی پھر امام بخاری سے پوچھا تو انہوں نے بھی کسی روایت کو ترجیح نہیں دی لیکن امام بخاری نے اپنی کتاب صحیح بخاری میں زہیر کی روایت کو ذکر کیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ زہیر کی روایت کو راجح قرار دیتے ہیں لیکن امام ترمذی کے نزدیک اسرائیل کی روایت راجح ہے جس کے دلائل امام ترمذی نے ذکر فرمائے ہیں اور حافظ نے فتح الباری کے مقدمہ میں اس کے برعکس امام بخاری کی راجح کردہ حدیث زہیر کی وجوہ ترجیحات لکھ دی ہیں۔  
انتہی

از حریم: حافظ نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں "المفصل الثامن فی مساق الحديث الذي انقضاها ابو الحسن الدار قطنی الخ" کے عنوان کے تحت لکھا ہے "دار قطنی نے امام بخاری کی ذکر کردہ حدیث زہیر کے مضرب ہونے کو ذکر کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ حدیث زہیر مختلف اسناد سے مروی ہونے کی وجہ سے مضرب ہے۔ حافظ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ زہیر کے دو متابع ہیں (۱) یوسف بن اسحاق بن ابی اسحاق (۲) طبرانی نے زہیر کا دوسرا متابع محیی بن ابی زائدہ من ابیہ من ابی اسحاق ذکر کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ زہیر کی روایت کی اصل ہے۔ نیز امام بخاری نے زہیر کی روایت کا جو سابق کلام ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زہیر پہلے اسی روایت کو من ابی حمیدہ من ابیہ کی سند سے نقل کر رہے تھے پھر انہوں نے اس سند کو چھوڑ کر من عبدالرحمن بن اسود من ابیہ کی سند کو اختیار کیا ہے۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ ابواسحاق کو دونوں سندیں متخلف قیس تو انہوں نے ابو حمیدہ کی روایت کے منقطع ہونے کی وجہ سے من عبدالرحمن بن الاسود من ابیہ کی سند کو اختیار کیا ہے (دیکھئے بخاری ج ۱ ص ۲۷ باب لا یصحی بروث) آگے حافظ نے امام ترمذی پر رد کیا ہے کہ اگر اسرائیل کا متابع قیس ہے تو قاضی شریک زہیر کا متابع ہے اور قاضی شریک قیس سے زیادہ ثقہ ہے۔ (ہدی الساری، ص ۳۸ دار احیاء التراث - محمد زکریا دہلوی)



امام ترمذی کو امام بخاری نے کوئی جواب نہیں دیا تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری نے کسی ایک سند کے رائج ہونا کا التزام نہیں کیا لیکن امام ترمذی کے نزدیک چونکہ ایک سند رائج ہے اس لئے وہ امام بخاری کے قول پر رد فرما رہے ہیں اپنے اس قول سے وزہیر فی ابی اسحاق الخ

مصنف کے نزدیک حدیث زہیر کی وجوہ ترجیح:

قوله ما فاتنی الذی فاتنی:

اس کلام سے مقصود اسرائیل کی روایت کی توثیق ہے اور ان کی روایت کو دوسروں کی روایت پر ترجیح دینا ہے اور اس کلام کا معنی <sup>(۱)</sup> یہ ہے کہ مجھ سے حدیث سفیان جو چھوٹ گئی ہے اور میں نے اس پر اعتماد نہیں کیا اس کا سبب یہ ہے کہ میں نے اسرائیل پر بھروسہ کیا کیونکہ وہ ابواسحاق کی روایت کو سفیان کی نسبت پوری پوری روایت کرتے ہیں۔

قوله ما فاتنی الذی فاتنی به

اس جملہ کی وضاحت:

اس تقریر کے مطابق فوت ہونے کی نسبت حدیث کی طرف کرنے اور اپنی طرف نہ کرنے میں ادب کی رعایت ہے جیسا کہ ذیل عرب فائض المصنوعات کہتے ہیں (یعنی فوت ہونے کی نسبت اس شخص کے بجائے نماز کی طرف کرتے ہیں۔) ہماری اس تقریر کے مطابق لما کالفظ شرطیہ ہے تو اس وقت وہ معنی طرف کو متضمن ہے۔

ایک احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لما یم کی تخفیف کے ساتھ ہو اور لام تعلیلیہ ہو اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ عبدالرحمن بن مہدی جو اس قول کے قائل ہیں انہوں نے سفیان سے روایت نہیں لی حالانکہ یہ بات صحیح نہیں (کیونکہ عبدالرحمن نے سفیان سے کئی روایتیں لی ہیں) اس لئے یہ مطلب غلط ہے لہذا صحیح بات یہ ہے کہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مجھے کبھی حدیث کے سمجھنے میں ایسی مشکل پیش نہیں آئی اور نہ کبھی ایسی پریشانی میں مبتلا ہوا نہ کبھی ایسی حیرت میں پڑا جیسا کہ سفیان کی حدیث نے وحشت اور وحشت میں مبتلا کر دیا اور

(۱) یہی معنی ظاہر ہے بلکہ سہری باقی رائے میں تو یہی معنی متعین ہے اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر جو اشکال کیا ہے کہ یہ معنی ظاہر بعید معلوم ہوتا ہے تو یہ اس وقت ہوتا جبکہ اس سے مراد سفیان کی حدیث کا بالکل ہی فوت ہونا مراد لیا جائے لیکن اگر یہ مراد ہو کہ حدیث سفیان کی ایک خاص مقدار جس کی طرف عبدالرحمن التفات نہیں کرتے وہ فوت ہوگئی تو کوئی اشکال ہی نہ ہوگا اور مصنف کتاب التکام میں اس کلام کو دوبارہ ذکر کریں گے۔ حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے یہاں صرف دو احتمال ذکر فرمائے ہیں اور بعض دوسری تقریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں السلی لسانی من حلیث سفیان سے مراد خاص نکاح والی روایت ہے۔ لئلا مل۔ (از مترجم: مصنف نے باب ما جامل النکاح الا بولی میں اس کلام کو دوبارہ اعادہ کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: معتمدین السنی بقول سمعت عبد الرحمن بن مہدی یقول ما فاتنی الذی فاتنی من حلیث النوری عن ابی اسحق الا لما التکلت به علی اصر اقول لانه کان یلکی به الترمذی (ص ۲۰۹ جامع ترمذی الج ۱۱۱۱ سعید)

تفسیر مترجم: اسی قبیل سے امام بخاری نے باب النکاح المصنوع قائم کیا ہے، اور امام ابن سیرین پر رد کیا ہے جو اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، امام بخاری نے اور کتب معلومہ کا حکم قاتما، اس حدیث کے دوسرے کفرے سے استدلال کیا ہے کہ حدیث میں فوت کی نسبت نماز کی طرف کی گئی ہے۔ (صحیح بخاری ۸۸۸۸ حدیثی کتب خانہ)

مجھے ان کی روایات میں بڑے اضطرابات پریشان کرنے لگے تو یہاں الذی فاتی بمعنی کالذی ہے اور موصوف محذوف ہے یعنی مجھے کسی بھی روایات نے ہلاک نہیں کیا جیسا کہ حدیث سفیان نے ہلاک کر ڈالا لیکن جب میں نے اسرائیل پر بھروسہ کیا تو ان پر اعتماد کرنے کی صورت میں ہلاکت سے بچ گیا۔

اسی معنی کے اعتبار سے لہذا کا کلمہ صرف ظریف ہی ہوگا۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ "ماہاتنی الذی فاتی" میں الذی موصول سے مراد پریشانی اور اضطراب<sup>(۱)</sup> ہو جو کہ سفیان کی روایت سننے سے پیدا ہوا اب اس تقریر کے مطابق لفظ کن حدیث اسرائیل میں "من الذی فاتی" موصول کا بیان نہیں ہوگا بلکہ جار مجرور مل کر فعل میں موجود فاعل مستتر کی ضمیر سے حال واقع ہوگا یعنی مجھے حدیث سفیان میں اضطرابات پیش آئے وہ تب ہی ختم ہوئے جس وقت میں نے اعتماد کیا (یا میرے اعتماد کی وجہ سے) اسرائیل کی روایت پر..... اور یہ معنی سب سے بہتر ہے لیکن اس وقت جب کہ ما فاتی کے کلمہ میں "فوت" سے "مقصود کا ختم ہونا" مراد نہ ہو بلکہ فاتی میں فوت کا استعمال ایسی شے کیلئے ہو کہ جس کے ختم ہونے کا قصد نہیں ہوتا بلکہ جس کا وجود محبوب ہوتا ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

زہیر کی روایت مرجوح ہونے کی وجہ:

قوله باخرة

یعنی زہیر نے ابواسحاق کی آخری عمر میں سماع حدیث کیا ہے اور ابواسحاق کو آخری عمر میں الفاظ حدیث میں ادھام اور شکوک پیدا ہونے لگے تھے اور حافظہ خراب ہو چکا تھا۔ ہاں زہیر راوی کی عدالت میں کوئی کلام نہیں لیکن جب انہوں نے آخری عمر میں ابواسحاق سے سماع حدیث کیا ہے اس لئے ان کی روایت قابل اعتبار نہیں ہے۔

یہاں یہ امر قابل تنبیہ ہے کہ مصنف نے یہاں یہ ثابت کیا ہے کہ ابو عبیدہ بن عبد اللہ نے اپنے والد سے سماع حدیث نہیں کیا تاکہ اس کے چل کر مصنف کا مذہب ثابت ہو جائے۔

"هل تذكر من عبد الله شيئاً" کا مقصد اختلاف پر اعتراض ہے:

اقتصار علی الجرحین کے جواز پر دال حدیث باب اگرچہ منقطع ہے اس لئے حنفیہ اس سے استدلال نہیں کر سکتے لیکن اس روایت کے منقطع ہونے کے باوجود اس حدیث کو امت نے اور ائمہ نے تلقی بالقبول کیا ہے اور اس کو قابل ترک نہ سمجھا۔<sup>(۱)</sup>

(۱) اس معنی کے اعتبار سے لفظ فوت مزال اور ذهب کے معنی میں ہوگا یعنی اضطراب زائل اور مدفع ہی وقت ہوا جب میں نے اسرائیل کی روایت پر بھروسہ کیا۔

(۲) از مترجم: ابو عبیدہ کا نام ایک قول کے مطابق "عامر" تھا دوسرے قول کے مطابق ان کی کنیت بھی ان کا نام ہے۔ رہا اس روایت کا منقطع ہونا تو یہ اسلاف کیلئے معترضین اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں تو بھی ابو عبیدہ "اعلم الناس لعلم ابیہ" تھے۔ قالہ الطحاوی۔

نیز یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ حافظ مسطلی فرماتے ہیں کہ امام ترمذی کا ان کے والد سے عدم سماع ثابت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اپنے والد کی وفات کے وقت سات سال کی عمر کے تھے اور امام بخاری نے ۱۷ باب حتی جمع سماع البخیر میں محمود بن ربیع کی حدیث ذکر کی جن کی عمر (۵) سال بھی تو جب (۵) سال کے بچے کا سماع صحیح ہے تو سات سال کے بچے کا سماع کیسے نہیں ہو سکتا؟

پس اس سے معلوم ہوا کہ منقطع روایات کا اعتبار ہوتا ہے اس کو یاد رکھو کیونکہ آگے یہ بات کام آئے گی۔

قولہ عمر بن مرہ:

ایک پرانے نسخہ میں عمرو بن مرہ ہے۔<sup>(۱)</sup>

## باب ماجاء فی کراہیۃ ما یستنجی بہ

جن چیزوں سے استنجاء مکروہ ہے ان کے متعلق باب

مَعْنَى حَدَّثَنَا هَذَا ثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي هِنْدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عُلُقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَسْتَنْجُوا بِالرُّؤُثِ وَلَا بِالْعِظَامِ، فَإِنَّهُ زَادَ إِخْوَانَكُمْ مِنَ الْجِنَّ.

وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَسَلْمَانَ، وَجَابِرٍ، وَابْنِ عُمَرَ.

قال ابو عيسى: وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ اِبْرَاهِيمَ وَغَيْرُهُ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي هِنْدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عُلُقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ: أَنَّهُ كَانَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْجَنَّةِ الْحَدِيثَ بِطَوِيلِهِ، فَقَالَ الشَّعْبِيُّ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَسْتَنْجُوا بِالرُّؤُثِ وَلَا بِالْعِظَامِ فَإِنَّهُ زَادَ إِخْوَانَكُمْ مِنَ الْجِنَّ. وَكَانَ رِوَايَةً إِسْمَاعِيلَ أَصْحَحَ مِنْ رِوَايَةِ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ.

وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَفِي الْبَابِ عَنْ جَابِرٍ، وَابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ نہ تو گوبر سے استنجاء کرو اور نہ ہڈی سے۔ اس لیے کہ وہ تمہارے جنات بھائیوں کی غذا ہے۔

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہ، سلمان، جابر اور ابن عمر سے روایات ہیں۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اسمعیل بن ابراہیم وغیرہ سے بھی مروی ہے وہ روایت کرتے ہیں داؤد بن ابی ہند سے عن الشعبی عن علقمة عن عبد اللہ کی سند سے کہ عبد اللہ بن مسعود لیلۃ الجن میں حضور ﷺ کے ساتھ تھے انہوں نے پوری حدیث کو بیان کیا شمس کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ گوبر اور ہڈیوں سے استنجاء نہ کرو کیونکہ وہ تمہارے جنات بھائیوں کی غذا ہے۔ اسمعیل کی روایت حفص بن غیاث سے زیادہ اصح ہے۔ اہل علم کا اسی پر عمل ہے۔ اس باب میں جابر اور ابن عمر کی احادیث بھی مذکور ہیں۔

## ﴿تشریح﴾

(قولہ فانہ زاد اخوانکم) یہ دوسری نئی (ولا بالاعظام) کی علت ہے پہلے حکم کی علت بدعتہ معلوم تھی کیونکہ روٹ<sup>(۲)</sup> مزید

(۱) عمرو بن ابی صبیح ہے جیسا کہ اکثر نسخے اور پرانے نسخوں میں ہے اہل رجال حدیث مثلاً حافظ وغیرہ نے بھی اس کو داؤد کے ساتھ ہی لکھا ہے۔

(۲) یہ بات اہل قبل میں گزر چکی ہے کہ آپ علیہ السلام نے لید کے ٹکڑے کو پھینک کر فرمایا کہ یہ ناپاک ہے۔

کندگی پھیلانے کی اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ قول (زاداً خواہم) دونوں مسلوں کی علت ہو یا اس طور کہ "السالہ" کی ضمیر روٹ اور عظام میں سے ہر ایک کی طرف لوٹائی جائے۔ ہڈی کا جنات کی غذا ہونا تو امر بدیہی ہے، روٹ کا غذا ہونا اس طرح سے کہ وہ جنات کی سواریوں کی غذا ہے تو جنات کی طرف مجازاً نسبت کر دی گئی ہے کیونکہ جنات روٹ سے نفع حاصل کرتے ہیں اس علت سے معلوم ہوا کہ استنجا ہر اس شے سے مکروہ ہے جو مقنوم (قیمت والی) ہو اور ہر اس چیز سے بھی استنجا مکروہ ہے جس کو اپنے اور جانوروں کی غذا میں استعمال کیا جائے لہذا یہ ممانعت کا حکم کپڑوں اور گھاس وغیرہ کو بھی شامل ہوگا ملاحظہ ہو۔

**ہڈی اور لید کے جنات کی غذا ہونے کی کیفیت:**

بظاہر جنات اس ہڈی کو عینہ کھاتے ہیں اس میں کوئی بعد (تعب) بھی نہیں کیونکہ کتا بھی ہڈی کھا لیتا ہے حالانکہ وہ جنات سے بہت کمزور ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان جنات کیلئے اس ہڈی پر گوشت پیدا<sup>(۱)</sup> فرما دیتے ہیں۔ اگرچہ ہم اس کو نہیں جانتے اور نہ مشاہدہ کرتے ہیں اور اس سے یہ مسئلہ نکالنا کہ ہڈی انسانوں کیلئے حرام ہے صحیح نہیں کیونکہ جنات کیلئے اس کے کھانے کا جواز اور اس کا توشہ ہونا یہ انسانوں کے لئے ہڈی کے حرام ہونے کی علت نہیں بن سکتا بلکہ اس سے تو اشارہ مل سکتا ہے کہ انسانوں کیلئے ہڈی کا استعمال جائز ہے کیونکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جنات ان اشیاء کے مستحق بنتے ہی جب ہیں جب انسانوں کی ضروریات سے کچھ بچ رہے۔

**سند حدیث کی وضاحت قولہ وکان رواۃ:**

اسامیل کی روایت حفص بن غیاث کی روایت سے اصح اس لئے ہے کہ حفص بن غیاث نے موقوف ٹکڑے کو (جو کہ شععی کا قول تھا<sup>(۲)</sup>) مرنوفاً نقل کر دیا کیونکہ شععی اگرچہ اس ٹکڑے کو آپ علیہ السلام کے کسی صحابی سے ہی نقل فرماتے ہوں گے لیکن انہوں نے یہ تصریح نہیں کی کہ یہ ٹکڑا اسی گزشتہ سند کے ساتھ منقول ہے جو کہ علقمہ عن ابن مسعود کے ساتھ شععی نے نقل کیا ہے۔ (یہ ٹکڑا حدیث کا اس

(۱) اس کی تائید بخاری کی روایت (جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے) سے ہوتی ہے اس میں ہے کہ میں نے عرض کیا کہ ہڈی اور لید کی ممانعت کی کیا وجہ ہے؟ تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ وہ دونوں جنات کی غذا ہیں میرے پاس نصفین مقام کے جنوں کا ایک وفد آیا تھا اور جنات کا یہ وفد بہت ہی خوبصورت والا تھا۔ انہوں نے مجھ سے توشہ کے بارے میں فرمائش کی تو میں نے ان کیلئے دعا کی یہ لوگ کسی بھی ہڈی یا لید کے پاس سے نہ گزریں مگر وہ اس پر غصہ پائیں۔ ابن مسلمان فرماتے ہیں دلائل ملتبہ میں ہے کہ جنات نے ایملہ الجن میں عرض کیا کہ ہمیں ہدیہ عطا فرمائیے تو آپ علیہ السلام نے ان کو یہ حد یہ عطا فرمایا جس وہ جب کوئی ہڈی یا لید پاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ہڈی اور لید کو ان کیلئے ایسا کر دیتے ہیں جو زیادہ کھائی ہی نہیں مگی اسی طرح لید ان کے جانوروں کی غذا ہے پس انسان جب اس لید کی کھاد سے تیار ہو کر حاصل ہونے والے اناج کھا لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس لید کو اناج میں تبدیل فرما دیتے ہیں ایسے ہی اگر انسان گھاس پھوس وغیرہ استعمال کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو بھی غذا میں تبدیل فرما دیتے ہیں۔ راجح قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس لید کو ان کی آگ کیلئے ایملہ من بنا دیتے ہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس ایملہ من کے رزق ہونے کا مطلب یہ ہو کہ اس سے خوشبو حاصل ہوتی ہے اور وہ ان کی تقویت کا باعث ہوگی (یعنی نجاست کا غذا ہونا مراد نہیں) کیونکہ جنات اجساد طیفہ ہیں انھیں اور مقرب باب الوضوء فی الطہرہ میں یہ بات آ رہی ہے کہ ایملہ الجن کا واقعہ (۶) بار ہوا ہے۔

(۲) اسی طرف امام مسلم نے اپنی صحیح میں اشارہ فرمایا یا اس طور کہ قتال شععی کو ناقص سے انگ کر دیا اور اس کے کئی مناجات بھی نقل کئے ہیں امام ابو دوی فرماتے ہیں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث لھار انسا السارھم واثارہم انھم پر ختم ہو گئی اس کے بعد شععی کا منقول ہے۔ ایسا ہی داؤد راوی کے شاگرد ابن علیہ ابن زریع ابن ابی زائدہ اور ابن ادریس وغیرہ شععی سے نقل کرتے ہیں ایسا ہی دارقطنی وغیرہ کا قول ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

سند کے ساتھ منقول نہیں) اسی سبب سے اسماعیل کی روایت کو حفص کی روایت پر ترجیح دی گئی ہے کیونکہ اسماعیل نے حدیث کو واقعہ کے مطابق نقل کیا ہے بایں طور <sup>(۱)</sup> کہ حدیث کو علقمہ بن ابی مسعود کی سند کے ساتھ مرفوعاً نقل کیا ہے اور جو جزو قال الشعی کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے وہ ضعیف پر موقوف ہے۔

## باب ماجاء فی الاستنجاء بالماء

پانی سے استنجاء کرنے کا بیان

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي الشَّوَّازِ الْبَصْرِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قُصَادَةَ عَنْ مُعَاذَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مَرَرْنَا بِأَزْوَاجِكُنَّ أَنْ يَسْتَنْجُوا بِالْمَاءِ فَأَنَّى امْتَحَبْتَهُمْ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَفْعَلُهُ.

وفى الباب عن جابر بن عبد الله الجعفي وأنس وابی هريرة. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وعليه العمل عند اهل العلم: يختارون الاستنجاء بالماء، وان كان الاستنجاء بالحجارة يُجْزَى عندهم، فإنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الاستنجاء بالماء وَرَأَوْهُ أَفْضَلَ وَبِهِ يَقُولُ سَفِيانُ الثَّوْرِيُّ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيُّ وَاحْمَدُ وَاسْتَحَقَّ.

معاذہ کہتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اپنے شوہروں سے کہو کہ پانی سے استنجاء کریں کیونکہ میں ان سے شرماتی ہوں بے شک حضور ﷺ پانی سے استنجاء فرماتے تھے۔

وفی الباب: اس باب میں جریر بن عبد اللہ الجعفیؓ، انسؓ اور ابو ہریرہؓ سے بھی روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ تمام اہل علم کا اس پر عمل ہے انہوں نے استنجاء بالماء کو اختیار کیا ہے۔ اگرچہ حجر سے استنجاء کرنا بھی ان کے نزدیک جائز ہے، پھر بھی تمام علماء نے استنجاء بالماء کو مستحب قرار دیا ہے۔ اور ان کی رائے میں استنجاء بالماء افضل ہے۔ یہ سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور اسحاقؒ کا مذہب ہے۔

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ) انه من كلام الشعبي: اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کلمہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس حدیث میں منقول نہیں (اس کلمے کے مرفوع ہونے کی نفی نہیں بلکہ اس کے جزو حدیث ہونے کی نفی ہے) اور نہ ضعیف یہ کلام جب ہی فرما سکتے ہیں کہ جب انہوں نے آپ علیہ السلام سے (کسی واسطہ سے) اس کلام کو اخذ فرمایا ہو (تو احتمال یہ مرفوع تھا ہے فلاحہم)

(۱) واقعہ اور نفس الامر میں حدیث کس طرح ہے اس کی تفسیر کر رہے ہیں کہ محدثین کے یہاں یہ حدیث من علقمہ بن ابی مسعود کی سند سے مروی ہے اور اس کا آخری جزو جس کو قال الشعی سے راوی نے ذکر کیا ہے وہ ضعیف پر موقوف ہے پس اسماعیل نے اس طرح تفصیلاً موقوف جزو کو مرفوع جزو سے ملجھ کر کے بیان کیا ہے جبکہ حفص بن غیاث نے دونوں کو ایک ہی سند میں جمع کر دیا ہے (جو کہ ان سے تسامع ہوا ہے) اس حدیث کو مصنف نے سورۃ احتاف کی تفسیر میں پوری تفصیل سے نقل کیا ہے اور امام مسلم نے اپنی صحیح مسلم میں بھی ذکر کیا ہے۔ (یہاں حدیث مختصر ہے)

## ﴿تشریح﴾

استنجاء بالماء کی تین صورتیں:

پانی سے استنجاء کے مستحب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں رہا اور جہاں تک اس کے وجوب الکی بات ہے تو ہمارے مذہب حنفی میں یہ تفصیل ہے کہ جب نجاست موضع استنجاء سے تقریباً ایک درہم کی مقدار سے زیادہ تجاوز کر جائے تو اس کا دھونا فرض ہے اگر مقدار درہم سے کم ہو تو دھونا سنت اور درہم کے مقدار کے برابر ہو تو دھونا واجب ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں اس کی مقدار معلوم تھی کیونکہ ایک صحابی کا بیان ہے کہ ہم تو یمنگنیاں کرتے تھے تو وہاں محل (موضع نجاست) کے ناپاک ہونے کا گمان کیسے ہوگا (کیونکہ وہ نجاست محل کو مقدار درہم سے کم ہی لگی ہوگی) پس یہاں استنجاء کا حکم بطور استحب کے تھا ہاں جب آٹے والی اشیاء اور دودھ کو استعمال کیا جائے گا تو یہ حکم واجب ہو جائے گا۔

قولہا مون ازواجکن اس میں تعلیم ہے کہ جس امر مباح یا حکم شریعت بیان کرنے میں کسی غیر محرم سے حیالٹع ہونے کی محرم کے واسطے سے کہلوادی جائے۔

## باب ماجاء ان النبی ﷺ کان اذا اراد الحاجة ابعده فی المذهب

باب ہے اس بیان میں کہ حضور ﷺ جب قضاء حاجت کا ارادہ فرماتے تو دور تشریف لے جاتے  
 ۱۰۰ حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبد الوهاب الثقفی عن محمد بن عوف عن ابی سلمة عن  
 المغيرة بن شعبة قال: كنت مع النبی ﷺ فی سفر، فأتی النبی ﷺ فی حاجة فابتعد فی المذهب.

قال وفی الباب عن عبد الرحمن بن ابی قراد، وابی قتادة وجابر، ویحیی بن عیبة عن ابیہ، وابی  
 موسیٰ، وابن عباس، وبلال بن العمار، قال ابو عیسیٰ: هذا حدیث حسن صحیح.  
 ویروی عن النبی ﷺ سلم: انہ کان یؤتا لبؤلہ مکانا کما یؤتا منزلًا.  
 وابی سلمة: اسعد عبد اللہ بن عبد الرحمن بن عوف الزہری.

مغیرہ بن شعبہ کہتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھا تو حضور ﷺ اپنی قضاء حاجت کے لیے تشریف لے گئے اور دور جگہ کا انتخاب فرمایا

وفی الباب: باب میں عبد الرحمن بن ابی قراد ابو قتادہ، جابر، یحییٰ بن عیبة عن ابیہ و ابی موسیٰ، ابن

(۱) اس تفصیل میں فقہاء کرام کے مختلف اقوال ہیں جیسا کہ کتب فردوس روا کمرہ وغیرہ میں تفصیل ہے۔ یہاں تقریر میں حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے اختیار کردہ قول کو ذکر کیا گیا ہے وہ اپنے زمانے کے فقہ تھے اور اس تفصیل کو صاحب الدر المختار نے اختیار فرمایا ہے وہ لکھتے ہیں: نہ شارع نے مقدار درہم کو معاف فرمادیا ہے مگر چاس حالت میں نماز کرو دہری ہے اور اس کا دھونا واجب ہے اور مقدار درہم سے کم کردہ متزکی ہے اس لئے اس کا دھونا سنت ہے اور مقدار درہم سے زیادہ فرض کو توڑنے اور باطل کرنے والا ہے پس اس کا دھونا فرض ہوگا۔

عباس، بلال بن الحارث سے روایات ہیں۔

قال ابو یسئ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ پیشاب کے لیے اس طرح جگہ تلاش کرتے تھے جس طرح کوئی آدمی گھر تلاش کرتا ہے۔ ابوسلمہ کا نام عبد اللہ بن عبد الرحمن بن عوف الزہری ہے

### ﴿تشریح﴾

قوله ابعذ فی المذهب مذہب کا لفظ مصدر سی<sup>(۱)</sup> ہے یعنی آپ علیہ السلام دور جانے کو اختیار فرماتے تھے تاکہ اہتمام ستر زیادہ ہو۔

### قوله کما یرتاد منزلاً:

جیسا کہ رحائش کو تلاش کرنے والا جب مکان ڈھونڈتا ہے اور اس میں غور و خوض کرتا ہے کہ اس مکان کا پڑوسی کیسا ہے؟ مسجد قریب ہے؟ گھر کشادہ ہے؟ پانی کی سہولت ہے؟ اسی طرح اور آسانیوں اور سہولتوں کو مد نظر رکھتا ہے ایسے ہی آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام پیشاب فرمانے کیلئے جگہ تلاش کرتے تھے۔<sup>(۲)</sup> اور پیش نظر یہ امور ہوتے تھے:

۱- وہ جگہ بلند نہ ہو کہ پیشاب واپس اس کی طرف لوٹ آئے۔

۲- جگہ ہوا کے رخ پر نہ ہو۔ تاکہ ہوا کے سبب چھینٹیں نہ آئیں۔

۳- زمین سخت نہ ہو۔

۴- پردہ والی جگہ ہو وغیرہ وغیرہ۔

## باب ماجاء فی کراہیۃ البول فی المۡغتسل

باب ہے غسل خانے میں پیشاب کرنے کی ممانعت کے بیان میں

☆ حدثنا علی بن حنبلہ واحمد بن محمد بن موسیٰ مرزؤیہ قالوا اخبرنا عبد اللہ بن المبارک عن معمر عن اشعث بن عبد اللہ عن الحسن عن عبد اللہ بن مغفل: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نفی ان یبول الرجل فی مستحبہ، وقال: ان عامۃ الوساوس منه.

قال ولی الباب عن رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ابو حمس: هذا حدیث غریب لا نعرفه مرفوعاً الا من حدیث اشعث بن عبد اللہ ويقال له الا شعث الا عنی.

(۱) ترمذی کی روایت میں یہی احتمال تھیں ہے جبکہ ابوداؤد کی روایت میں غریبیت اور مصدر ہونا دونوں ہی احتمال ہیں۔

(۲) ابن رسلان فرماتے ہیں کہ یہ بالا جامع ادب کے قبیل سے ہے اس سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ پیشاب کی چھینٹیں اگر کپڑے اور بدن پر لگ جائیں تو یہ ناقابل معافی ہیں۔ یہی شوافع کا مذہب ہے لیکن امام نووی نے اس کے دھونے کے معاف ہونے کے قول کو صحیح بتایا ہے۔ انھیں قلت: ہمارے مذہب میں یہ چھینٹیں معاف ہیں الا یہ کہ پانی میں پڑ جائیں تو وہ معاف نہیں کیونکہ پانی کی طہارت کی بہت تاکید آئی ہے۔

وقد كره قوم من اهل العلم البول في المقتسل ، وقالوا : عامة الوسواس منه ورخص فيه بعض اهل العلم ، منهم : ابن سيرين ، وقيل له : انه يقال ان عامة الوسواس منه ؟ فقال ، ربنا الله لا شريك له .

وقال ابن المبارك : فقد وضع في البول في المقتسل اذا جرى فيه الماء .

قال ابو عيسى : حدثنا بذلك احمد بن عبد الله الاُمَلي عن جابر عن عبد الله بن المبارك .

عبداللہ بن مغفل فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا کہ آدمی غسل خانے میں پیشاب کرے اور ارشاد فرمایا کہ

عام طور پر اس سے دوسو سے کی بیماری ہوتی ہے۔

وفی الباب : باب میں حضور ﷺ کے صحابہ میں سے ایک صحابی سے روایت ہے۔

قال ابو یسئ : امام ترمذی یہ حدیث غریب ہے۔ ہم اس کو مرفوع صرف اشعث بن عبداللہ ہی کی سند سے پہچانتے ہیں اور ان کو اشعث الاُمَلی بھی کہا جاتا ہے۔ اہل علم کی ایک جماعت نے غسل خانے میں پیشاب کرنے کو مکروہ گردانا ہے۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اس سے عموماً دوسو سے کی بیماری ہوتی ہے۔ بعض اہل علم جیسے ابن سیرین نے غسل خانے میں پیشاب کرنے کی اجازت دی۔ جب ان سے کہا گیا کہ یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے دوسو سے کی بیماری ہوتی ہے تو ابن سیرین نے فرمایا اللہ ہمارا رب ہے اس کا کوئی شریک نہیں۔ ابن مبارک نے فرمایا غسل خانے میں پیشاب کرنے کی اجازت ہے جبکہ اس پر پانی بہہ جائے۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ احمد بن عبد اللہ الاُمَلی نے عن حبان عن عبداللہ المبارک کی سند سے ہمیں ابن مبارک کا یہ قول نقل کیا ہے۔

### ﴿تشریح﴾

قوله قال ابن سيرين ان عامة الوسواس منه ان عامة الوسواس کی تشریح:

عامة الوسواس کی مراد یہ ہے کہ جب ایک آدمی غسل خانے میں پیشاب کرتا ہے پھر اس پر پانی گرتا ہے تو اس سے پیشاب کی جھینپیں اڑتی ہیں تو جس عضو پر وہ جھینپیں پڑتی ہیں اس میں شک ہو جاتا ہے کہ یہ عضو ناپاک ہو گیا پھر جب پانی کو اس عضو پر بہائے گا تو پانی جہاں بہہ کر جائے گا اس جگہ کے ناپاک ہونے کا شک ہوگا اور یہ شک بڑھتا ہی رہے گا یہاں تک کہ نمازی پر مشکل واقع ہو جائے گی تو آپ علیہ السلام نے اس دوسو سے کی بنیاد کو چڑ سے اکھیر ڈالا کہ یہاں پیشاب کرنے سے ہی منع فرمادیا۔ واقع اور نفس الامر میں اصلاً غسل خانے میں پیشاب کرنا دوسو سے کا سبب نہیں بلکہ یہ مالا سبب بن جائے گا جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے واضح ہوا۔ ہاں جب پہلے ہی پانی کو پیشاب پر بہا لے تو کوئی نجات نہ رہے گی خاص کر کہ جب زمین پختہ ہو ہم نے جو مائل سیاق بیان کیا یہی ابن سیرین رحمہ اللہ نے اپنے قول ربنا الله لا شريك له سے مراد لیا ہے۔

امام ابن سیرین کے قول کی غرض:

ابن سیرین کا مقصد واصل میں یہ تھا کہ اصل اشیاء کو جو دینے والا اور مؤثر حقیقی ذات تو اللہ پاک کی ہے لیکن اس ذات نے کچھ اسباب ایسے رکھے ہیں جن کی طرف اشیاء کی نسبت کی جاتی ہے جب اسباب سے قطع نظر کیا جائے تو مسبب بھی موجود نہ ہوگا جب یہاں بیان کردہ صورت میں پیشاب کا اثر پانی بہا دینے سے ختم ہو جاتا ہے تو دوسو سے بھی نہ رہے گا۔



امام ابن سیرین اپنے معاصرین پر رد کرنا چاہتے تھے:

غرض ابن سیرین کی ان لوگوں پر رد کرنا تھا جو ان کے بعض معاصر تھے اور غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو سختی سے منع کرتے تھے عبارت کا ظاہری معنی مراد نہیں جس سے کوئی یہ خیال کر لے کہ امام ابن سیرین نے اہل سنت والجماعت کے مذہب کو ترک کر کے جبر یہ کا مذہب اختیار فرمایا ہے۔

## باب ماجاء فی السواک

باب ہے سواک سے متعلق

☆ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْلَا أَنِّي أَشَقُّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ.

قال ابو عيسى: وقد رَوَى هذا الحديث محمد بن اسحق عن محمد بن ابراهيم عن أبي سلمة عن أبي هريرة وزيد بن خالد عن النبي صلى الله عليه وسلم وحديث أبي سلمة عن أبي هريرة وزيد بن خالد عن النبي ﷺ كلاهما عندي صحيح لانه قد رَوَى من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحديث وحديث أبي هريرة انما صحيح لانه قد رَوَى من غير وجه. واما محمد فَرَوَى أن حديث أبي سلمة عن زيد بن خالد اصح.

وَفِي الْجَمْعِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ، وَعَلِيٍّ، وَعَائِشَةَ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَخَدِيجَةَ، وَزَيْدَ بْنَ خَالِدٍ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو، وَابْنِ عُمَرَ، وَابْنِ حَبِيبَةَ، وَابْنِ أُمَامَةَ، وَابْنِ أَبِي يُوْبَ وَتَمَّامُ بْنُ عَبَّاسٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ خَنْظَلَةَ، وَابْنُ سَلَمَةَ وَوَالِدَةَ وَابْنُ مُوسَى.

☆ حَدَّثَنَا هناد حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ اسْحَقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ اِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ جَهْنَمٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: لَوْلَا أَنِّي أَشَقُّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، وَلَا خَرُثَ صَلَاةُ الْعِشَاءِ إِلَى ثَلَاثِ اللَّيْلِ قَالَ: لَكَانَ زَيْدُ بْنُ خَالِدٍ يَشْهَدُ الصَّلَاةَ فِي الْمَسْجِدِ وَبِسَوَاكِهِ عَلَى أَدْنَى مَوْضِعِ الْقَلَمِ مِنْ أُذُنِ الْكَاتِبِ، لَا يَقُومُ إِلَى الصَّلَاةِ إِلَّا اسْتَنْ ثَمَّ رَدَّهَ إِلَى مَوْضِعِهِ قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کو ہر نماز کے وقت لازمی طور پر سواک کا حکم دیتا۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث محمد بن اسحق نے عن محمد بن ابراهيم عن أبي سلمة عن زيد بن خالد الجهنی عن النبي ﷺ کی سند سے ذکر کی ہے (گویا کہ محمد بن اسحق اس کو زید بن خالد الجهنی کی مسند سے ذکر

کرتے ہیں) اور ابوسلمہ کی جو حدیث ہے وہ ابوسلمہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور زید بن خالد الجعفیؓ دونوں صحابیوں کے واسطے سے حضور ﷺ سے نقل کی ہیں۔ تو وہ دونوں ہی میرے نزدیک صحیح ہیں کیونکہ یہ متعدد طرق سے حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ (امام ترمذیؒ پھر فرماتے ہیں کہ) ابو ہریرہؓ کی حدیث اس لیے صحیح ہے کہ یہ متعدد طرق سے مروی ہے اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حدیث ابی سلمہ جو زید بن خالد کی سند سے ہے وہ زیادہ واضح ہے۔

والی الباب: باب میں ابو بکر صدیقؓ، علیؓ، عائشہؓ، ابن عباسؓ، حذیفہؓ، زید بن خالدؓ، انسؓ، عبداللہ بن عمروؓ، ام حبیبہؓ، ابن عمرؓ، ابوامامہؓ، ابویوبؓ، تمام بن عباسؓ، عبداللہ بن حنظلہؓ، ام سلمہؓ، واثلہؓ، ابو موسیٰؓ (۷۱) سترہ صحابہ سے روایات ہیں۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا هناد... عن ابی سلمة عن زید بن خالد الجعفیؓ

ابوسلمہ زید بن خالد الجعفیؓ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کو ہر نماز کے وقت لازمی طور پر مسواک کا حکم دیتا۔ اور میں عشاء کی نماز کو ایک تہائی رات تک مؤخر کرنے کا وجوبی حکم دیتا۔ چنانچہ راوی کہتے ہیں کہ زید بن خالد الجعفیؓ نے حضور ﷺ مسجد میں تمام نمازوں میں حاضر ہوتے اور ان کی مسواک ان کے کان پر رکھی ہوتی جہاں پر کاتب اپنے کان پر قلم رکھتے ہیں۔ وہ نماز کے لیے کھڑے نہیں ہوتے تھے مگر مسواک کر لیتے تھے اور پھر دوبارہ مسواک کو اس کی جگہ پر لوٹا دیتے تھے۔

قال ابویسئ: امام ترمذیؒ کہتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے

## ﴿تشریح﴾

قوله لا مرتهم بالسواک:

(اگر امت پر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو) یہ امر وجوبی ہوتا (ولا خرت العشاء) یعنی عشاء کے وقت کو جو با مؤخر کر دیتا بایں طور تلف لیل سے قبل عشاء کا وقت ہی داخل نہیں ہوتا لیکن امت پر مشقت کے خوف کی وجہ سے یہ حکم وجوباً اور شاذ نہ فرمایا۔ از مترجم) لیکن اب یہ دونوں حکم مستحب اور مندوب ہیں۔

مسواک وضو کے وقت کی سنت ہے:

یہاں عند کمال صلاۃ سے مراد ہر نماز کی طہارت کے وقت مسواک کرنا ہے جیسا کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے نیز اس پر قرینہ یہ ہے کہ مسواک طہارت (وضو) کے مناسب ہے (کیونکہ وضو میں دیگر اعضاء کی بھی طہارت ہوتی ہے تو منہ کی طہارت کا موقع بھی وہی ہونا چاہئے۔ از مترجم) نہ کہ نماز کے وقت لہذا اس کا وضو کا جزو ہونا اولیٰ ہے۔ شافعیہ نے دونوں روایتوں کو جمع کیا ہے لہذا انہوں نے وضو اور نماز دونوں وقتوں میں مسواک کو سنت قرار دیا ہے۔ یہ اچھی تطبیق ہے لیکن اس میں نقص یہ ہے کہ اس میں فہم راوی اور جو انہوں نے روایت سے معنی اخذ کیا ہے اس پر عمل ہے۔ روایت کے مقتضی پر عمل نہیں کیا گیا (کہ مقصود تو صفائی ہے اور وضو نماز کے مقدمات میں سے ہے تو عند کمال صلاۃ سے مراد مقدمات صلاۃ میں مسواک کرنا ہے۔ از مترجم)

یہاں مصنفؒ نے حدیث ابو ہریرہؓ کے صحیح ہونے کی وجہ ذکر کی ہے کہ یہ متعدد طرق سے منقول ہے اور دوسری روایت (حدیث

زید بن خالد) کی وجہ صحیح کو ترک کر دیا کیونکہ اس کی صحت متفق علیہا تھی۔<sup>(۱)</sup>

لہذا حدیث زید بن خالد کو صحیح قرار دینے کے لئے کسی وجہ کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

پھر جان لیں کہ مسواک عند کل صلاۃ والی روایت کو مسواک عند الوضوء والی روایت پر محمول کرنا (خلاف ظاہر نہیں بلکہ یہ مجاز حعارف کی قبیل سے ہے جو نصوص شرعیہ میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... اس آیت میں قیام سے مراد نماز کیلئے ارادہ اور قصد کرنا ہے (کہ نماز کیلئے قصد کرو وضوء کر لو نہ کہ نماز کی نیت باندھ کر وضوء کرنے کا حکم ہے۔ از مترجم)

الاستثنا کہتے ہیں مسواک کرنے کو اس کا مصدر سنن ہے جس کا لغوی معنی سنت جاریہ اور طریقہ رائج کے ہیں۔

## باب ماجاء اذا استيقظ أحدكم من منامه

### فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها

باب اس بیان میں کہ تم میں سے ایک آدمی اپنی نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے یہاں تک کہ اس ہاتھ کو دھو لے

(۱) یا اس وجہ سے حدیث زید بن خالد کی صحت ذکر نہیں کی کیونکہ مصنف آگے امام بخاری سے نقل کر رہے ہیں کہ حدیث ابو سلمہ عن زید بن خالد راجح ہے۔

بخلاف حدیث ابی ہریرۃ کے کہ اصل اصول نے اس روایت کو صحیح تفسیر کی مثال میں ذکر کیا ہے۔ علامہ عراقی نے چند اشعار لکھے ہیں جن کا ترجمہ درج ذیل ہے:

وہ حدیث حسن جس کے راوی عدالت اور صحیح وغیرہ صفات سے ضعف ہوں جب اس حدیث کے اور طرق سامنے آئیں جو اس وجہ کے ہوں تو وہ حدیث صحیح اور جہلے لگتی ہے جیسا کہ حدیث لولا ان اشق علی امتی اس حدیث میں محمد بن عمرو راوی کے متابعات جب سامنے آئے تو یہ حدیث صحیح کے قائم مقام ہوگئی۔

مصنف کا قول حدیث ابو ہریرہ کو صحیح اس لئے قرار دیا ہے کہ وہ متعدد طرق سے مروی ہے اس طرح کی عبارت حندی فضوں میں ہے جس سے غرض گزشتہ کلام کی تاکید ہے جبکہ مصری نسخے کی عبارت اس طرح ہے: ”وحدیث ابی ہریرۃ اصبح لانه فلو وی من غیر وجہ“ تو اس عبارت میں کلام ہامسی ہوگا اور یہ اس ہونے کی دلیل ہوگی کہ یہ حدیث کثرت طرق سے مروی ہے نیز یہ عبارت حدیث کے صحیح ہونے کی دلیل بطریق اولیٰ بن جائے گی لیکن اس پر اشکال ہوگا کہ امام بخاری نے تو زید بن خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث کو راجح فرمایا جیسا کہ ترمذی میں ہے کہ اما محمد بن قزعم ان حدیث ابی سلمہ عن زید بن خالد اصح لیکن انہوں نے اپنی صحیح بخاری میں عبارت اس طرح ذکر فرمائی: ”قال ابو ہریرۃ عن النبی ﷺ لولا ان اشق علی امتی لامرئہم بالسواک عند کل وضوء وہو وی نحوہ عن جابر وزید بن خالد عن النبی ﷺ“ تو امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کو کلمہ جزم کال کے ساتھ ذکر فرمائی اور حضرت زید بن خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث کو میری حیثیت ترمیز کے ساتھ ذکر کیا اور یہ بات مشہور ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ جس روایت کو صحیفہ جزم کے ساتھ ذکر فرماتے ہیں تو وہ ”ایت بالکلی صحیح ہوتی ہے اور جس روایت کو صحیفہ ترمیز (ریاضی) کے ساتھ ذکر فرماتے ہیں اس کا درجہ پہلے کے برابر نہیں ہو سکتا تو اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ابو ہریرہ راجح ہے اور ترمذی نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ حدیث زید راجح ہے تو امام بخاری کے کلام میں تعارض ہو گیا۔

علامہ بخاری لکھتے ہیں کہ حدیث زید کو صحیفہ ترمیز کے ساتھ اس لئے ذکر کیا کیونکہ اس میں محمد بن اسحاق راوی ہیں۔

امام بخاری کے کلام میں دفع تعارض کیلئے یہ تحقیق ہو سکتی ہے کہ حدیث ابو ہریرہ حدیث زید کے مقابلے میں علی الاطلاق راجح ہے جیسا کہ صحیح بخاری سے معلوم ہوتا ہے۔

پھر با حضرت زید کی حدیث کا راجح ہونا تو اس طرح کہ ابوسلمہ راوی ایک روایت حضرت ابو ہریرہ سے نقل کرتے ہیں اور ابوسلمہ راوی دوسری روایت حضرت زید سے نقل کرتے ہیں تو ابوسلمہ کی ان دونوں روایتوں میں سے ابوسلمہ عن زید والی روایت امام بخاری کے نزدیک زیادہ راجح ہے جیسا کہ امام ترمذی نے بخاری سے نقل کیا کیونکہ ابوسلمہ عن زید والی روایت میں ایک قصہ کی زیادتی بھی ہے رہا ابن اسحاق کا ضعیف ہونا تو یہ متابع کی وجہ سے ضعف ختم ہو جائے گا۔

(اس طرح امام بخاری کے کلام میں اضطرار ختم ہو جائے گا)

☆ حدثنا ابو الوليد احمد بن بكار الدمشقي قال: هو من ولد بشر بن اوطاة صاحب النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا الوليد بن مسلم عن الازاعي عن الزهري عن سعيد بن المسيب وابي سلمة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اذا استيقظ اخذكم من الليل فلا يدخل يده في الاناء حتى يفرغ عليها مرتين او ثلاثا، فإنه لا يدرى أين باتت يده. وفي الباب عن ابن عمر، وجابر، وعائشة.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

قال الشافعي: واجب لكل من استيقظ من النوم، فائتة كانت أو غيرها: ان لا يدخل يده في وضوئه، حتى يغسلها، لان ادخل يده قبل ان يغسلها كبرهت ذلك له، ولم يغسل ذلك الماء اذا لم يكن على يده نجاسة. وقال احمد بن حنبل: اذا استيقظ من النوم من الليل لم يدخل يده في وضوئه قبل ان يغسلها فأعجب إني ان يهرق الماء. وقال اسحق: اذا استيقظ من النوم بالليل او بالنهار فلا يدخل يده في وضوئه حتى يغسلها.

ابو هریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ تم میں سے کوئی آدمی رات کی نیند سے اٹھے تو اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے یہاں تک کہ اس پر دو یا تین مرتبہ پانی اثر مل دے کیونکہ اس کو نہیں معلوم کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گزاری ہے۔

وفی الباب: باب میں ابن عمر، جابر اور عائشہ سے روایات ہیں

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے

قال الشافعي: امام شافعی نے فرمایا میں ہر اس شخص کے لیے جو نیند سے بیدار ہو، چاہے دوپہر کی نیند سے یا رات کی نیند سے اس کے لیے مستحب سمجھتا ہوں کہ اپنے ہاتھ کو وضو کے برتن میں نہ ڈالے یہاں تک کہ اپنے ہاتھ کو دھو لے۔ اگر اس نے ہاتھ کو دھونے سے پہلے برتن میں داخل کر دیا تو میں اس کو ناپسند کرتا ہوں لیکن اس سے پانی ناپاک نہیں ہوگا جبکہ اس کے ہاتھ پر نجاست حقیقیہ موجود نہ ہو۔

قال احمد بن حنبل: امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ اگر رات کی نیند سے بیدار ہوا اور اس نے ہاتھ دھونے سے پہلے وضو کے پانی میں ہاتھ داخل کر لیا تو مجھے یہ پسند ہے کہ وہ پانی کو بہا دے۔

امام اسحاق فرماتے ہیں کہ اگر نیند سے بیدار ہوا چاہے رات کی نیند ہو یا دن کی نیند تو اپنے ہاتھ کو وضو کے برتن میں داخل نہ کرے یہاں تک کہ اس کو دھو لے۔

### ﴿تشریح﴾

اس باب کی خوبی یہ ہے کہ ترجمہ الباب بعینہ الفاظ حدیث<sup>(۱)</sup> پر مشتمل ہے۔

(۱) امام مسلم وغیرہ نے حدیث کے الفاظ اس ترجمہ الباب کے مثل نقل کئے ہیں۔

نیند سے بیدار ہو کر پانی میں ہاتھ ڈالنے کے بارے میں ائمہ اربعہ کے اقوال:

ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ حکم کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے اس وجہ سے نصوص شریعہ میں ہمارے نزدیک قیود کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا احناف کے نزدیک پانی یا کسی بھی مائع میں ہاتھ داخل کرنا مکروہ ہے خواہ آدی رات کی نیند سے بیدار ہوا ہو یا دوپہر کے قیلوے سے یا اس پر بے ہوشی طاری ہو کر ختم ہو گئی ہو یا آدی کی ہر اس کیفیت سے اسے اتفاق ہو جس میں اس شخص کو اپنی حالت معلوم نہ ہو اور نہ ہی اس حالت میں وہ شخص اپنے ہاتھ کی طہارت اور نجاست پر متنبہ<sup>(۱)</sup> ہو سکے۔ اس کے باوجود اگر اس نے اپنا ہاتھ داخل کر ہی دیا تو پانی ناپاک نہ ہوگا کیونکہ اس کی طہارت و نجاست میں شک ہے اور نیند سے پہلے کی طہارت یقینی تھی اور یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ امر یقینی اس ہی جیسے امر یقینی سے زائل ہوتا ہے۔<sup>(۲)</sup> لہذا یہاں یقینی طہارت شک کی وجہ سے زائل نہ ہوگی (امام شافعی رحمہ اللہ) اس مسئلے میں ہمارے ہم نوا ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کسروہ لہ ذالک کا معنی یہ ہے کہ اس شخص نے ہاتھ ڈال کر ایک مکروہ اور نامناسب کام کیا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ ان کے نزدیک پانی مکروہ ہو جاتا ہے۔ امام احمد بن حنبل کی عادت<sup>(۳)</sup> مبارکہ احکام میں غلطیوں دھونڈنے کی نہیں ہے اور وہ علت نکال کر اس حکم کو محض علت کی بنیاد پر دوسرے مسئلوں کی طرف متعدي نہیں کرتے۔

لہذا انہیوں نے حدیث میں من اللیل والی قید کا اعتبار کیا ہے پس وہ فرماتے ہیں اگر رات کی نیند سے بیدار ہونے والا اپنا ہاتھ برتن میں داخل کر دے تو مجھے اس پانی کا بہانا زیادہ پسند ہے۔ اگر دوپہر کے قیلوے سے ایک شخص بیدار ہوا تو اس آدی کے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پانی ناپاک نہ ہوگا۔ (حنفیہ جواب دیتے ہیں) حدیث میں لیل کی قید عاذی ہے کہ عموماً رات کو لمبی نیند پوری کی جاتی ہے اور وہ کثرت غفلت کا وقت بھی ہے لہذا ہاتھ کا اس صورت میں ناپاک ہونا زیادہ ترین قیاس ہے۔ واللہ اعلم۔

(۱) حدیث کے شان ورو میں مشہور روایت کی بیان کی جاتی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اصل حرب چمروں کے ساتھ احتیاج کیا کرتے تھے اور ان کے ممالک گرم تھے پس جب کوئی شخص سوتا تو پسینہ پسینہ ہو جاتا تو ممکن ہے کہ سوتے ہوئے شخص کا گیلیا ہاتھ اس ناپاک جگہ پر لگ جائے اور ہاتھ ناپاک ہو جائے۔ انتہیٰ پس اس سے معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت نجاست میں شک واقع ہوتا ہے پس جب بھی نجاست میں شک واقع ہو تو اس میں یا رات میں یا رات کے حالت میں شک واقع ہو تو ہاتھ پانی میں داخل کرنا مکروہ ہو جائے گا کما قال النودی۔ علامہ باجی لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا شان ورو وہ ہے جسے ہمارے ماکی مشائخ عراق نے اختیار فرمایا ہے کہ ایک سوئے والا شخص عموماً اپنا جسم کھاتا ہے اور اس کا یہ ہاتھ اس کے بدن کے پھوڑے پھنسی وغیرہ پر اور بخلوں اور انوں کے بالوں پر لگ جاتا ہے اس جھسی اور عرق آلود جگہوں پر ہاتھ لگ جاتا ہے اس لئے اس شخص کو ہاتھ دھونے کا حکم ہے تاکہ ہاتھ صاف ہو جائیں اور نجاست سے پاک ہو جائیں کہانی لاوڑ۔

(۲) جیسا کہ مقرر ہے ائمہ کے مذاہب مختصر آپ کے سامنے آ رہے ہیں تفصیل فتح الباری اور صنی میں ہے۔

(۳) ابن قدامہ مفتی میں لکھتے ہیں ہاتھوں کا دھونا نیند سے بیدار ہونے کی حالت کے علاوہ کسی بھی حالت میں بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ ہاں رات کی نیند سے بیدار کی بعد امام احمد کے مذہب میں ایک روایت میں ہاتھوں کا دھونا واجب ہے۔ اور یہی روایت راجح ہے دوسری روایت حنبلیہ سے احتیاج کی ہے اسی کو امام مالک اور امام شافعی، اسحاق اور اصحاب الرائے (فقہاء) نے اختیار کیا ہے۔ حنبلیہ سے دن کی نیند سے بیدار ہونے والے شخص کے ہاتھ دھونے کے متعلق ایک ہی روایت ہے کہ اس کو ہاتھوں کا دھونا واجب نہیں۔ حسن کا مذہب یہ ہے کہ دن اور رات کی نیند کا ایک ہی حکم ہے (کہ دونوں صورتوں میں ہاتھوں کا دھونا واجب ہے) پس جب نیند سے بیدار ہونے والے نے ہاتھ بغیر دھونے برتن میں داخل کر دیئے تو احناف اور ان کے موافق ائمہ کے یہاں اس سے کچھ ناپاک واقع نہ ہوگی اور جو ائمہ ہاتھوں کے غسل کو ضروری کہتے ہیں ان کے نزدیک اگر پانی زیادہ ہو تو پانی ناپاک نہ ہوگا اگر پانی زیادہ نہ ہو تو ماہم احمد فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا بہانا صحیح ہے اور حسن کہتے ہیں اس کو بہانا ضروری ہے (یاد جزا المساک کا غلام ہے)

## باب ماجاء فی التسمیة عند الوضوء

باب ہے وضو کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے بیان میں

حدثنا نضر بن علی الجهضمی وبشر بن معاذ القعدي قال حدثنا بشر بن المفضل عن عبد الرحمن بن خزيمة عن أبي إقبال المرئي عن رباح بن عبد الرحمن بن أبي سفيان بن خويط عن جده عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه. قال وفي الباب عن عائشة، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة وسهل بن سعد، وأنس. قال أبو عيسى: قال أحمد بن حنبل: لا أعلم في هذا الباب حديثاً له إسناد جيد. وقال اسحق: أن ترك التسمية عامداً أعاد الوضوء، وإن كان ناسياً أو متأثلاً: أجزأه. قال محمد بن اسمعيل أحسن شيء في هذا الباب حديث رباح بن عبد الرحمن. قال أبو عيسى: ورواه بن عبد الرحمن عن جده عن أبيه، وأبوها سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل.

وأبو إقبال المرئي اسمه ثمامة حصين. ورواه بن عبد الرحمن هو أبو بكر بن خويط منهم من روى هذا الحديث فقال عن أبي بكر بن خويط فنسبه إلى جده.

## ﴿ترجمہ﴾

حدیث طلب اپنی راوی سے نقل کرتے ہیں اور ان کی راوی اپنے والد سے نقل کرتی ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ جو آدمی وضو کے شروع میں اللہ کا نام نہیں لیتا اس کا وضو نہیں ہوتا۔ باب میں عائشہؓ، ابو ہریرہؓ، ابوسعید خدریؓ، سهل بن سعدؓ اور انسؓ سے روایات ہیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی ایسی حدیث نہیں جانتا جس کی سند جید ہو۔ اور امام اسحاقؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے بسم اللہ جان کر چھوڑی تو وضو کا اعادہ کرے اور اگر بھول کر یا تاویل چھوڑی تو یہ کافی ہو جائے گا۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں سب سے بہترین سند رباح بن عبد الرحمن کی حدیث کی ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ رباح راوی اس حدیث کو عن جدہ عن ابیہا کی سند سے نقل کرتے ہیں۔ رباح بن عبد الرحمن کی راوی کے والد کا نام سعید بن زید بن عمرو بن نفیل ہے۔ اور ایک راوی ہے ابو ثفال المری اس کا نام ثمامہ بن حصین ہے اور رباح بن عبد الرحمن کو ابو بکر بن حویطب بھی کہتے ہیں اور بعض حضرات نے اس حدیث کو عن ابی بکر بن حویطب ذکر کیا اور ان کو ان کے جد اعلیٰ کی طرف منسوب کر دیا۔

(حافظ نے تقریب میں لکھا ہے کہ یہ رباح راوی مقبول ہے یعنی اس کی سند قابل قبول ہے) (تخذه الاحوذی ۱/۲۸)

## ﴿تشریح﴾

حدیث باب کے معانی میں علماء کی آراء مختلف ہیں۔

وضوء کی ابتداء میں تسمیہ والی حدیث کا محمل:

بعضوں نے اس حدیث کو ظاہری معنی پر رکھا ہے لہذا وہ وضوء سے قبل تسمیہ کے ضروری ہونے کے قائل ہو گئے یہ مذہب بعض ظاہریہ<sup>(۱)</sup> کا ہے جبکہ شافعیہ اور ان کے موافق ائمہ نے اس حدیث میں تسمیہ سے نیت<sup>(۲)</sup> مراد لی ہے کیونکہ تسمیہ بالقلب نیت اور ارادے ہی کا نام ہے۔

حدیث باب لا وضوء میں لا کے نفی کے کمال ہونے پر قرآن:

بہر حال نفی سے مراد نفی کمال ہے پس وضو نیت اور بسم اللہ کے بغیر صحیح ہو جائے گا اگرچہ نیت اور تسمیہ پڑھنے کی صورت میں ثواب زیادہ ملے گا۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ لا کا کلمہ نفی و ذات میں بھی استعمال ہوتا ہے اور یہ لا کا حقیقی معنی ہے اس میں قرینہ کی بھی ضرورت نہیں اور لا کا دوسرا معنی نفی کمال ہے اور یہ مجازی معنی ہے کیونکہ ایک شخص ایک کام کو اس کے آداب و شرائط کے ساتھ بخوبی ادا نہ کر سکے تو اس نے گویا یہ کام کیا ہی نہیں اور یہ معنی تو عام کلام میں بھی مستعمل ہے (جیسے ایک مہمان دعوت میں تھوڑا کھانا کھائے تو میزبان کہتا ہے آپ نے کھایا ہی کیا ہے۔ از مترجم) یہاں حدیث میں بھی لا نفی کے کمال کا ہے اس پر دوسری حدیث قرینہ بنتی ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان<sup>(۳)</sup> ہے جو شخص وضو کرتا ہے اور اس کے شروع میں اللہ تعالیٰ کا نام لیتا ہے تو اس کے سارے بدن کے گناہ معاف ہوتے

(۱) ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں مجھے اس باب میں کسی صحیح سند حدیث کا علم نہیں لیکن ان کے مذہب میں تسمیہ پھر بھی ضروری ہے اور دوسری روایت کے مطابق تسمیہ واجب نہیں ہے جبکہ ہمارے علماء (مالکیہ) نے حدیث تسمیہ سے نیت کا معنی مراد لیا ہے۔

(۲) ابن رسلان فرماتے ہیں ہمارے ائمہ نے اس حدیث کے مختلف جوابات دیے ہیں:

پہلا جواب جو کہ سب سے بہتر ہے وہ یہ ہے کہ حدیث باب ضعیف ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں وضو کامل کی نفی ہے۔

تیسرا جواب ریچہ الرائے کا ہے (جو کہ امام مالک اور راوی وغیرہ کے شیخ ہیں) کہ اس حدیث سے نیت کی فرضیت معلوم ہوتی ہے۔

چوتھا جواب قاضی ابوبکر باقلانی وغیرہ فرماتے ہیں کہ جملہ جو کہ منفی ہے اور اس میں اُنہی سے اسم پر داخل ہے جو فعل شری ہے (یعنی وضوء) تو یہ جملہ محمل ہے کہ اس میں تردد ہے کہ نفی کمال وضو کی ہے یا نفس وضو کی جیسا کہ لانکاح الانہوئی میں لائے کمال کا ہے اور لا صلاۃ الاہلکۃ الکتاب میں بھی لائے کمال کا ہے۔

اس کی اور تفسیر لا اجر لمن لا حسبہ لہ ولا عمل الاہلیۃ اور لا صلاۃ بحضرة الطعام سب میں نفی کمال ہے اس لئے حدیث باب میں بھی نفی کمال ہوگی۔

(۳) اس حدیث کو دارقطنی اور ترمذی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے اس میں ایک راوی ابوبکر الدائری متروک ہے کہا جاتا ہے کہ یہ شخص خود بھی حدیث

بنالیتا تھا دارقطنی اور ترمذی نے اس روایت کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کیا ہے اس میں مرداس بن محمد بن ابیہ کا واسطہ ہے اور یہ دونوں راوی ضعیف ہیں

دارقطنی اور ترمذی نے اس روایت کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کیا ہے اس میں یحییٰ بن قاسم السمری راوی متروک ہے اور اس روایت کو عبد الملک بن

حبیب نے عن اسماعیل عن عیاش عن ابن ابی اسد سے نقل کیا ہے لیکن یہ روایت مرسل ہے اور انتہائی ضعیف ہے ابوعبید کتاب السنن میں لکھتے ہیں کہ میں نے خلف

بن غلیف سے ایک حدیث سنی جس کو وہ اپنی سند سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے تھے لیکن وہ سند مجھے یاد نہیں رہی۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

ہیں اور جو اللہ تعالیٰ کے نام کے بغیر وضو کرتا ہے اس کے صرف اعضائے وضو کے گناہ معاف ہوتے ہیں تو یہ حدیث آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان لا وضوء لمن لم یسم کی مراد واضح کر دیتی ہے (کہ نفی، کمال وضو کی ہے) اور اس سے بڑا قرینہ کیا ہوگا کہ مکلم نے اپنی مراد اور غرض کی خود ہی وضاحت کر دی ہیں آپ ﷺ کا یہ فرمان لا ایمان لمن لا امانة له کی نظیر ہوگا اور اس جیسی اور بے شمار نظیریں ہیں نیز قرینہ یہ بھی ہے کہ حدیث کو ظاہری معنی پر رکھنے میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ آیت وضو کی تخصیص خبر واحد کے ساتھ لازم آئے گی (آیت وضو میں صرف چار اعضاء دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور خبر واحد نے وضو میں بسم اللہ کا اضافہ بھی کر دیا ہے۔ از مترجم) اور یہ تخصیص صحیح کے حکم میں ہوتی ہے اور خبر واحد سے آیت قطعیہ کا نسخ جائز نہیں۔<sup>(۱)</sup>

امام اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ عدا چھوڑ دینے سے وضو باطل ہو جائے گا کیونکہ اس نے ایک فرض چھوڑ دیا اور اگر نسیا نایا تاویلا تسمیہ ترک کر دی (جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے) تو ان کے نزدیک بھی وضو صحیح ہو جائے گا کیونکہ علماء کے اختلاف سے حکم میں تخفیف ہوئی جاتی ہے نیز آپ ﷺ کے فرمان رافع عن امتی الخطاء والنسیان کا مطلب بھی یہی ہے کہ جب بھولے سے کوئی رکن چھوڑ دے تو نفس فعل صحیح اور کافی ہو جائے گا۔

## باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق

باب ہے کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے بیان میں

☆ حدثنا قتیبة بن سعید حدثنا حماد بن زید وجبریر عن منصور عن هلال بن يساف عن سلمة بن قيس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا تَوَضَّأْتَ فَأَنْتَبِزْ وَإِذَا اسْتَجْمَرْتَ

(گذاشت صفحہ کا بتیہ) نیز یہ حدیث معضل ہونے کے ساتھ ساتھ موقوف بھی ہے (کذا فی التلخیص)۔ حضرت سہارنپوری بذل میں لکھتے ہیں اس حدیث کی مؤید دوسری حدیث: اللہ کا ذکر مومن کے قلب میں ہے، بسم اللہ پڑھے یا نہیں الخ۔ رہا اس متن والی حدیث (متن کو کوب مراد ہے) کو ضعیف کہنا تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کثرت طرق کی وجہ سے حدیث کو تقویت مل جاتی ہے جیسا کہ ترمذی کی حدیث باب لا وضوء لمن لم یسم اسم اللہ علیہ کا ضعف اس دار قطنی والی روایت سے ختم ہو جاتا ہے۔ امام بیہقی نے عدم وجوب پر حدیث لا تمضمضوا صلاۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ سے بھی استدلال کیا ہے کہ بسم اللہ پڑھنا فرض نہیں ہے اور امام طحاوی نے حدیث مہاجر بن قنفذ سے استدلال کیا ہے جس میں آتا ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ کو سلام کیا اور انہیں آپ ﷺ وضو فرما رہے تھے (تو اس حدیث کے آخر میں ہے کہ میں نے بے وضو اللہ تعالیٰ کے نام لینے کو پسند نہ کیا تو معلوم ہوا کہ وضو سے پہلے بسم اللہ بھی نہ پڑھی ہوگی۔ از مترجم) ابن سید الناس نے شرح ترمذی میں تصریح کی ہے کہ بعض روایات میں حدیث باب میں لا وضوء کمالاً بھی وارد ہوا ہے اور امام ہاشمی نے بھی اسی سے استدلال کیا ہے رہا حافظ کا التلخیص الحیر میں یہ کہنا کہ میں نے زیادتی نہیں دیکھی (بظاہر لا وضوء کے بعد کلام کی زیادتی کے متعلق حافظ کا یہ قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ از مجدد کربمانی) تو حقد میں جنہوں نے یہ زیادتی دیکھی ہے ان کی بات حافظ کے کلام پر مقدم ہوگی۔

(۱) خصوصاً جبکہ حدیث ضعیف ہو (تو وہ آیت کیلئے کیسے مخصوص بن سکتی ہے۔ از مترجم) امام احمد کا قول لا اعلم فی هذا الباب حدیثاً صحیحاً مگر چکا ہے ربی حدیث باب تو دار قطنی فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں خطر اب ہے پھر خطر اب کی تفصیل ذکر کی جس کو حافظ نے تخصیص میں ذکر کیا ہے اور ابو حاتم اور ابو زرعہ سے نقل کیا ہے کہ وہ دونوں کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح نہیں۔ ابو یوسف اور ہاشمی نے انہیں قنطاریں کہتے ہیں حدیث بہت ہی ضعیف ہے۔ بزار فرماتے ہیں ابو یوسف تو مشہور راوی ہیں لیکن وہ باہر اور ان کی دادی سے صرف یہی حدیث منقول ہے اور باہر سے صرف ابو یوسف راوی ناقل ہیں تو نقل حدیث کے اعتبار سے حدیث صحیح سند سے ثابت نہیں۔



فَأَبْرَأَ. قَالَ وَلِيُّ الْبَابِ عَنْ عَثْمَانَ، وَلَقِيطِ بْنِ صَبْرَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَالْمُقَدَّامِ بْنِ مَعْدَى كَرِبَ،  
وَالْأَمَلِيِّ بْنِ حُجْرٍ، وَابْنِ هُرَيْرَةَ.

قال ابو عيسى: حَدِيثُ سَلَمَةَ بْنِ قَيْسٍ حَدِيثٌ صَحِيحٌ.

وَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِيمَنْ تَرَكَ الْمَضْمُضَةَ وَالِاسْتِشْقَاقَ، فَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ: إِذَا تَرَكَهُمَا فِي  
الْوَضُوءِ حَتَّى صَلَّى أَعَادَ الصَّلَاةَ، وَزَادُوا ذَلِكَ فِي الْوَضُوءِ وَالْجَنَابَةِ سَوَاءً. وَبِهِ يَقُولُ ابْنُ أَبِي  
لَيْلَى، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، وَاحْمَدُ، وَاسْحَقُ. وَقَالَ أَحْمَدُ: الْإِسْتِشْقَاقُ أَوْ تَكْلِيمُ  
الْمَضْمُضَةِ. قَالَ أَبُو عَيْسَى: وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ: يُعِيدُ فِي الْجَنَابَةِ، وَلَا يُعِيدُ فِي  
الْوَضُوءِ، وَهُوَ قَوْلُ سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَبَعْضِ أَهْلِ الْكُوفَةِ.

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: لَا يُعِيدُ فِي الْوَضُوءِ وَلَا فِي الْجَنَابَةِ، لِأَنَّهُمَا سُنَّةٌ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:  
فَلَا تَجِبُ الْإِعَادَةُ عَلَى مَنْ تَرَكَهُمَا فِي الْوَضُوءِ وَلَا فِي الْجَنَابَةِ. وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ

### ﴿ترجمہ﴾

سلمہ بن قیس سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ جب تم وضو کرو تو تم ناک کو چھڑک لو اور جب پتھر  
سے استنجاء کرو تو طاق عدد میں کرو (انٹار کا مطلب ہے ناک کو چھڑکنا یعنی ناک سے پانی کو نکالنا اور ناک سے پانی تب ہی نکالا  
جائے گا جبکہ ڈالا جائے تو ناک سے پانی ڈال کر نکالو۔ تو لازم کو ذکر کیا)

وَالْبَابُ: بَابُ عَثْمَانَ وَابْنِ صَبْرَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَالْمُقَدَّامِ بْنِ مَعْدَى كَرِبَ، وَابْنِ حُجْرٍ وَابْنِ هُرَيْرَةَ سَے روایات ہیں۔  
قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں سلمہ بن قیس کی حدیث حسن صحیح ہے۔ اہل علم کا اختلاف ہے اس شخص کے متعلق جو مضمضہ  
اور استسقاء چھوڑ دے۔ بعض اہل علم کہتے ہیں کہ اگر اس کو وضو میں چھوڑ دیا تو نماز نہیں ہوگی یہاں تک کہ اعادہ کرے گا اور  
مضمضہ اور استسقاء وضو اور جنابت دونوں میں فرض ہیں۔ یہ ابن ابی لیلیٰ، عبد اللہ بن مبارک، امام احمد، اسحق کی رائے ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ ناک میں پانی ڈالنا کلی کرنے کے مقابلے میں زیادہ ضروری ہے  
(قال ابو عيسى ابی: یہ اصل میں قال ابو عيسى کا لفظ ایک نسخہ میں ہے لہذا نسخہ کا نشان ڈالنے کے لیے ناکھ دیتے ہیں اور نسخہ کے معقولہ  
کے ختم پر الی لکھ دیتے ہیں تو جس طرح ناک کا نشان اوپر ہے اسی طرح لٹی بھی اوپر ہونا چاہیے لیکن بعد میں لکھنے والوں نے الی نیچے  
لکھ دیا واللہ اعلم)۔ اہل علم کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جنابت میں تو آدمی دوبارہ نماز نہ لٹائے گا اور وضو میں نہیں لٹائے گا۔ اور یہ  
سفیان الثوری اور بعض اہل کوفہ کا مذہب ہے۔ اور علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اگر کھلی اور ناک میں پانی نہیں ڈالا تو نہ وضو کو  
لٹائے اور نہ جنابت کے غسل کو لٹائے کیونکہ کھلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا یہ دونوں حضور ﷺ کی سنت ہیں۔ لہذا جو آدمی کھلی  
اور ناک میں پانی ڈالنے کو چھوڑ دے اس کے اوپر نہ وضو کا اعادہ واجب ہے نہ فرض غسل کا یہ امام مالک اور شافعی کا قول ہے۔

## ﴿تشریح﴾

قوله أحسن شيء:

اس روایت کا احسن ہونا دوسری ضعیف روایات کے اعتبار سے ہے لہذا امام احمدؒ کا قول: ”میں اس باب میں کوئی حدیث ایسی نہیں جانتا جو صحیح الاسناد ہو“ اس قول کے معارض نہ ہوگا کیونکہ امام احمد نے مرتبہ صحت کی نفی کی ہے (لیکن فی نفسہ یہ دوسری روایات کے اعتبار سے احسن بھی ہے)

قوله اذا توضأت فانشر واذا استجمرت فاوتر:

فانشر اور فاوتر میں امر کے استنباطی ہونے پر قرآن:

یہ دونوں امر کے صیغے ہیں لہذا اصل وضع کے اعتبار سے وجوب کا تقاضہ کرتے ہیں لیکن دوسرے حکم فاوتر کے معارض آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث: ”من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ابھی گزری ہے اور فانشر والی روایت کے معارض آیت پاک کا اطلاق ہے (آیت وضو میں چہرہ مطلقاً دھونے کا ذکر ہے نہ کہ ناک میں پانی ڈالنے کا) لہذا حدیث باب میں حکم استنجاب پر محمول کیا جائے گا اور آپ ﷺ کا فعل جو ابن عمر کی روایت میں ہے۔ (از مترجم: اس سے مراد بظاہر لیلۃ الجن کا واقعہ ہے جس میں فالقی السمروث کا ذکر ہے اور یہ بات حضرت شیخ الحدیث کے کلام میں گزر رہی کہ راوی ابن مسعود ہیں لیکن شارح نے غلطی سے ابن عمرؓ کو نقل کیا ہے اور اس غلطی کا بار بار اعادہ بھی ہے۔) اس فعل کی خصوصیت نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس تو جہہ کی ضرورت نہیں نیز قرینہ یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ کے فرمان (فاخذوا بحجورین والقی الروث) میں محل نجاست کی صفائی آپ کی خصوصیت نہیں (لہذا استنجا کا حکم بھی استنباطی اور مضمضہ اور استسقاء کا حکم بھی استنباطی ہے) یہ احناف کا مذہب ہے جبکہ بعض ائمہ مضمضہ اور استسقاء دونوں کو فرض کہتے ہیں۔ اور بعض ائمہ دونوں کو سنت قرار دیتے ہیں لیکن ان کے یہاں ناک میں پانی ڈالنا کلی کے مقابلے میں زیادہ مؤکد ہے۔ پھر احناف نے وضو اور غسل میں وجوب اور سنت کا فرق کیا ہے (غسل میں دونوں واجب ہیں اور وضو میں دونوں سنت ہیں) جس کی تفصیل کتب احناف میں ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اگر وضو میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کو ضروری قرار دیں تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ آیت وضو کو منسوخ (مخصوص) ماننا پڑے گا (جس میں صرف اعضاء اور بعد کا ذکر ہے) لہذا ہمیں ان کو

(۱) ابن العربی فرماتے ہیں کہ وضو میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے سے متعلق فقہاء کے چار اقوال ہیں۔ وضو میں مضمضہ واستسقاء سے متعلق اقوال اربعہ:

پہلا قول: مضمضہ اور استسقاء دونوں سنتیں ہیں وضو اور غسل دونوں میں اسکو مکاتبات شافعی اور اوزاعی اور ربیعہ نے اختیار فرمایا ہے۔

دوسرا قول: وضو اور غسل میں مضمضہ واستسقاء دونوں واجب ہیں۔ اس کو احمد و اسحاق نے اختیار کیا ہے۔

تیسرا قول: استسقاء واجب ہے اور مضمضہ سنت ہے اس کو ابو ثورؒ نے اختیار فرمایا ہے۔

چوتھا قول: دونوں غسل میں واجب اور وضو میں سنت ہیں اس کو ثوریؒ اور ابو حنیفہؒ نے اختیار فرمایا ہے۔

سنت کہنا ضروری ہوا غسل میں یہ بات نہیں ہے <sup>(۱)</sup> کیونکہ غسل میں اللہ تعالیٰ کا فرمان: "وان كنتم جنباً فاطهروا" میں میٹھ مبالغہ کے ساتھ طہارت کا حکم دیا گیا ہے یہ آیت مؤید ہے کہ غسل میں مضمرہ اور استسحاق دونوں فرض ہیں چونکہ مبالغہ یا تو کسما زیادتی کے ساتھ ہو گا یا کیفا زیادتی کے ساتھ۔ دوسری صورت (کہ اعضاء غسل میں کیفا زیادتی کی جائے) کا تو نہ ہی شرعا ثبوت ہے اور نہ ہی یہ کوئی امر معقول ہے لہذا یہاں مبالغہ فی الکم ہے اور اس میں پھر دو احتمال ہیں یا تو عدد کی زیادتی کی جائے (ہر عضو کو کئی بار دھویا جائے) یا محل مغسول میں زیادتی کی جائے پہلا احتمال صحیح نہیں کیونکہ حدیث شریف میں ہے من نقص عن هذا وزاد فقد تعدی وظلم او کما قال وارءوہا ہے (لہذا تین سے زیادتی از روئے حدیث درست نہیں۔ از مترجم)

پس یہی احتمال باقی رہا کہ مقدار مغسول میں زیادتی کی جائے لیکن اس جسم کے علاوہ کوئی اور شے ہے ہی نہیں جس کو غسل میں دھویا جائے اور قاطعہ داکے میٹھ مبالغہ پر عمل کیا جائے لہذا ہم نے مضمرہ و استسحاق کو غسل میں فرض قرار دیا تاکہ اس میں مبالغہ کا تحقق اس طرح کیا جائے کہ جو عضو من وجہ چہرے میں داخل ہے اور من وجہ خارج ہے اس کو بھی دھویا جائے (مثلاً اور ناک کا اندرونی حصہ۔ از مترجم) اور وضو میں اس طرح مبالغہ کا حکم نہیں بلکہ اس میں صرف (فاغسلوا صرف اعضاء اربعہ کے) دھونے کا حکم ہے لہذا صرف ظاہر اعضاء کے غسل سے بھی یہ حکم پورا ہو جائے گا۔

پھر یہ بات سمجھنی چاہئے کہ وضو میں مضمرہ اور استسحاق کو واجب ہونا چاہئے نہ کہ سنت کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جو حکم خبر واحد سے ثابت ہو وہ واجب ہوتا ہے لیکن فقہاء احناف نے اس کے وجوب کا قول نہیں کیا کیونکہ حدیث میں کبھی تو مضمرہ و استسحاق کا ثبوت ہے اور کبھی نہیں حالانکہ واجب وہ ہوتا ہے جس کے ترک پر وعید وارد ہو (یہاں کوئی وعید نہیں ہے) پھر یاد رکھیں کہ لٹائرا اور استسحاق <sup>(۲)</sup> دونوں کی مراد ایک ہی ہے کہ ناک میں پانی ڈالنا اور پھر نکالنا اگرچہ حدیث میں کسی ایک لفظ کو ذکر کیا جاتا ہے دوسرے کو حذف اس

(۱) نیز دارقطنی اور بیہقی نے برکتہ میں محمد بن یحییٰ بن یوسف بن اسباط بن سفیان بن خالد الخادم بن ابن سیرین بن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی سند سے آپ ﷺ کا فرمان نقل کیا ہے کہ مضمرہ اور استسحاق جہنی کیلئے نمن دفعہ فرض ہے۔ قال الترمذی فی تجریدہ: برکتہ اعلیٰ کو ضعیف کہنا صحیح نہیں کیونکہ ابن عیینہ نے اپنی آخری کتابوں میں ان کی تریف کی ہے اور انہوں نے کئی طرق سے حدیث کو مرسل نقل کیا ہے۔ قال الشيخ تقي الدين في الامام: برکتہ کی سند کے علاوہ یہ حدیث اصحاب بھی مروی ہے۔ پھر انہوں نے اپنی سند سے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مرفوعاً نقل کیا ہے۔ المضمره والاستسحاق ثلاثا للمحب لمربطه و نظی کہتے ہیں سلیمان بن حمام کے تفرد کے سبب یہ روایت غریب ہے پھر اس کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے۔ بیہقی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کی سند سے نقل کیا ہے کہ کسی نے پوچھا کہ ایک شخص مضمرہ و استسحاق بھول گیا تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ شخص غسل کا اعادہ نہ کرے الا یہ کہ یہ جہنی ہو۔ یہ سب روایات دلالت کرتی ہیں کہ یہ دونوں غسل میں فرض ہیں۔ بعض احادیث کا ضعف دوسری روایات کے ماننے سے ختم ہو جاتا ہے۔ ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے پس بولوں کو دھو (الحدیث) اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ناک میں بھی بال ہوتے ہیں (لہذا ناک میں پانی ڈالنا فرض ہوا۔ از مترجم) ابو داؤد نے اسی کے ہم معنی روایت حضرت علیؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے (اور جس روایت پر ابو داؤد سکوت فرماتے ہیں وہ) دلیل ماننے کے قابل / لائق ہوتی ہے۔ نیز یہ بھی دلیل ہے کہ آپ ﷺ نے مضمرہ اور استسحاق پر غسل میں دعاومت فرمائی ہے جو کہ فرطیت کی دلیل ہے۔ کذا فی الاو جز۔

(۲) یعنی شربہ: میں قصود اور مطلب دونوں فعل کا مجموعہ ہے ورنہ لغت کے اعتبار سے دونوں لفظوں کے معنی مختلف ہیں جیسا کہ اگلے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ اس انت میں استسحاق کہتے ہیں ناک میں پانی ڈالنا اور استسقا کہتے ہیں ناک سے پانی نکالنا۔

لئے کیا جاتا ہے کہ دونوں لازم و ملزوم ہیں اس طرح کے استحقاق البشار کے لئے ہی ہوتا ہے اور ایسے ہی البشار استحقاق کے بعد ہی ہوتا ہے (پہلے ناک میں پانی ڈالے گا تب ہی تو نکالے گا۔) استعمار کے تین معنی ہیں۔ تینوں ہی اس حدیث سے مراد لئے جاسکتے ہیں لیکن پہلا معنی بقیہ دونوں معنوں سے زیادہ رائج ہے اور دوسرا معنی تیسرے معنی سے رائج ہے۔ پہلا معنی ہے: محل نجاست کی منافی کیلئے پتھر تلاش کرنا (مانگنا) دوسرا معنی ہے کفن کو دھوئی دینا اور تیسرا معنی ہے حج میں حمرات کو نکھر مارنا۔

## باب المضمضة والاستنشاق من کفِّ واحدٍ

باب ہے ایک ہتھیلی سے کھنی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بیان میں

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا ابْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى الرَّازِيُّ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفِّ وَاحِدٍ، فَعَلَّ ذَلِكَ ثَلَاثًا.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن عبد الله بن عباس. قال ابو عيسى: وحدثني عبد الله بن زيد حديث حسن غريب. وقدرنا في مالك وابن عيينة وغير واحد هذا الحديث عن عمر بن يحيى ولم يذكر واحد الحرف: ان النبي صلى الله عليه وسلم مضمض واستنشق من كف واحد. وانما ذكره خالد بن عبد الله وخالد بن عبد الله ثقة حافظ عند اهل الحديث.

وقال بعض اهل العلم: المضمضة والاستنشاق من كف واحد يجزئ، وقال بعضهم: تقرئهما احب الينا. وقال الشافعي: ان جمعهما في كف واحد فهو جائز وان فرقهما فهو احب الينا.

## ترجمہ

عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو دیکھا آپ نے ایک ہی چلو سے کھنی کی اور ناک میں پانی ڈالا تین مرتبہ اس طرح فرمایا

وفی الباب: باب میں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ عبد اللہ بن زید کی حدیث حسن غریب ہے۔ امام مالک اور ابن عیینہ اور متعدد شامگردوں نے عمرو بن لُحی سے نقل کیا اور انہوں نے یہ نکل اذکر نہیں کیا کہ حضور ﷺ نے ایک ہی چلو سے کھنی کی اور ناک میں پانی ڈالا۔ اس نکلے کو خالد بن عبد اللہ نے نقل کیا ہے۔ خالد بن عبد اللہ محدثین کے یہاں ثقہ اور حافظ ہے اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ کھنی اور ناک میں پانی ڈالنا ایک چلو سے کافی ہے اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ الگ الگ چلو سے ڈالنا ہمیں پسندیدہ ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر ایک ہتھیلی سے کوئی آدمی کھنی اور ناک میں پانی ڈال لے تو یہ جائز ہے اور اگر الگ الگ ہتھیلیوں سے ڈالے تو یہ ہمیں زیادہ پسندیدہ ہے۔

## ﴿تشریح﴾

یہ (ایک پھلی کے پانی سے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا) ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ (۱) کے یہاں غیر مستحب ہے۔ لہذا اس مسئلے میں احناف و شوافع کے درمیان جو اختلاف بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ بعض علماء نقل کرتے ہیں درحقیقت یہ مذہب شافعی سے ناواقفیت کی وجہ سے ہے۔ خالد ثقہ راوی ہیں اور زیادتی ثقہ راوی قائل اعتبار ہوتی ہے جبکہ یہ ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ راوی کی مخالفت نہ کر رہا ہو<sup>(۲)</sup> یہاں بھی خالد راوی اپنے سے زیادہ ثقہ راوی کی مخالفت نہیں کر رہا لہذا اس کی زیادتی قائل اعتبار ہوگی۔

قوله یفرقہما:

(از مترجم: اس نذر پر اشکال ہے کہ فعل مبتدا کس طرح واقع ہو رہا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ) اس فعل کی جو نسبت فاعل اور زمانے کی طرف ہو رہی تھی اس نسبت کو اس فعل سے نکال لیا گیا تو یہ مبتدا واقع ہو گیا<sup>(۳)</sup> پس اس پر حکم لگانا (احب الی) کا صحیح ہوا یا پھر یہ تاویل کی جائے گی کہ ان مصدر یہ مقدر ہے (اس نے فعل کو مفرد کی تاویل میں کر دیا ہے)

(۱) امام ترمذی کے نقل مذہب کے اعتبار سے تو احناف اور شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں لیکن علامہ حنفی اور امام نووی وغیرہ نے اس مسئلے میں شوافع کی پانچ روایات نقل کی ہیں نیز خود امام شافعی رحمہ اللہ سے اس مسئلے میں مختلف اقوال مروی ہیں۔ پس کتاب الام اور حرقی کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مضمضہ اور استسقاء کو ایک ہی پانی سے کرنا افضل ہے اور یوحیٰ نے تصریح کی ہے کہ مضمضہ و استسقاء الگ الگ چلوؤں سے افضل ہے اور اس قول کو امام ترمذی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے۔ (از مترجم: یہ بھی یاد رہے کہ مصنف عموماً محمد بن الحسن الزعفرانی سے امام شافعی کا قول نقل کرتے ہیں اور امام زعفرانی، امام شافعی کے اقوال قدیرہ کو زیادہ یاد رکھنے والے ہیں اور شوافع کا قول قدیم، عموماً مذہب حنفی سے ملتا جلتا ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ یہ بھی امام شافعی کا قول قدیم ہو)

(۲) حدیث باب کی توضیحات:

یعنی اس وجہ سے حدیث موصول (شوافع اور ان کے موافقین کیلئے) قائل استدلال بن گئی ہے ورنہ خالد کی روایت تو ضعیف ہے لیکن اس روایت سے استدلال کے صحیح ہونے کے بعد احناف توجیہ کر سکتے ہیں کہ یہ روایت بیان جواز پر محمول ہے اس طرح سب روایتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔

نیز توجیہ ثانی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مضمضہ و استسقاء میں فصل والی روایت نص صریح ہے اور مضمضہ اور استسقاء یمن کف و احب والی روایت محتمل ہے کیونکہ اس میں بھی احتمال ہے کہ یمن کف و احب سے اس صورت سے احتراز ہو کہ مضمضہ اور استسقاء میں دونوں ہاتھوں کو استعمال نہیں فرماتے تھے (جیسا کہ وضو میں ایک معروف امر ہے کہ ایک ہاتھ سے مضمضہ اور ایک ہی ہاتھ سے ناک میں پانی ڈالا جاتا ہے) یا یہ بھی احتمال ہے کہ کف و احب سے اصل میں احتراز بائیں ہاتھ سے ہے کیونکہ ناک میں پانی ڈالتے ہوئے یہ شک اور دوسرے ہو سکتا ہے کہ ناک کو کھلی گندگی ہے (تو بائیں ہاتھ کو استعمال کرنا چاہئے اس دوسرے پر رد کر دیا یمن کف و احب کہہ کر کہ دونوں کام سیدھے ہاتھ سے کئے جائیں گے۔ از مترجم)

نیز در روایت جس میں مضمضہ اور استسقاء براء واحد ہے تو اس کا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ روایت باطل ہے۔

(۳) یا توجیہ کی جائے کہ احب مبتدا محذوف کی خبر ہے پس یہ درجئے ہوں گے (سفر فقہاء) ایک جملہ پورا ہوا اور دوسرا احب درجہ اول ہوگا (بعض نسخوں میں نفر یقہما احب الینا ہے تو کسی تاویل کی ضرورت ہی نہیں)۔ (از مترجم: جیسا کہ اس معری نسخے میں نفر یقہما احب الینا ہے جس کو یہاں اختیار کیا گیا ہے۔)

## باب ماجاء فی تحلیل اللحية

باب ہے داڑھی کا خلال کرنے کے بیان میں

☆ حدثنا ابن أبي عمير حدثنا سفيان بن عيينة عن عبد الكريم بن أبي المخارق أبي أمية عن حسان بن بلال قال: رأيت عثمان بن ياسر تَوْضًا فَخَلَّلَ لِحْيَتَهُ، فَقِيلَ لَهُ، أَوْ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: أَتُخَلِّلُ لِحْيَتَكَ؟ قَالَ وَمَا يَمْنَعُنِي؟ وَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ. ☆ حدثنا ابن أبي عمير حدثنا سفيان بن عيينة عن سعيد بن أبي غروبة عن قتادة عن حسان بن بلال عن عمار عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن عثمان غاثية، وآم سلمة، والنس، وابن ابي اوفى، وابي ايوب. قال ابو عيسى: وسمعت اسحق بن منصور يقول سمعت احمد بن حنبل: قال ابن عيينة: لم يسمع عبد الكريم من حسان بن بلال حديث التحليل.

☆ حدثنا يحيى بن موسى حدثنا عبد الرزاق عن اسراويل عن عامر بن شقيق عن ابي وايل عن عثمان بن عفان: ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وقال محمد بن اسماعيل: اصح شيء في هذا الباب حديث عامر بن شقيق عن ابي وايل عن عثمان.

قال ابو عيسى: وقال بهذا اكثر اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وعن بعضهم رأوا تحليل اللحية. وبه يقول الشافعي. وقال احمد: ان سها عن تحليل اللحية فهو جائز. وقال اسحق: ان تركه نامياً او متأولاً اجزاء، وان تركه عامداً اعدا.

## ﴿ترجمہ﴾

حسان بن بلال سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے عمار بن یاسرؓ کو دیکھا انہوں نے وضو کیا پھر اپنی داڑھی کا خلال کیا تو ان سے کہا گیا یا فرماتے ہیں کہ میں نے ان سے کہا کہ آپ داڑھی کا خلال کرتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ مجھے (داڑھی کا خلال کرنے سے) کیا چیز مانع ہے میں نے حضور ﷺ کو داڑھی کا خلال کرتے ہوئے دیکھا۔

حدیث نمبر ۲ ..... حدثنا ابن ابي عمير عن حسان بن بلال عن عمار عن النبي ﷺ مثله

حسان بن بلال عمار بن یاسرؓ سے حضور ﷺ کا فرمان اسی طرح نقل کرتے ہیں

وفی الباب: باب میں عائشہؓ، ام سلمہؓ، انسؓ، ابن ابی اوفیؓ، ابو ایوبؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے اسحاق بن منصور سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ انہوں نے ارشاد فرمایا کہ سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ عبدالکریم نے حسان بن بلال سے خلال والی حدیث نہیں سنی۔

حدیث نمبر ۳ حدثنا یحییٰ بن موسیٰ.... عن ابی وائل عن عثمان بن عفان ابو داؤد حضرت عثمان بن عفان سے نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ داؤدی کا خلال کیا کرتے تھے۔  
قال ابو یوسف: امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

قال محمد: امام بخاری نے فرمایا کہ اس باب میں عامر بن شقیق کی روایت عن ابی وائل عن عثمان بن عفان سب سے زیادہ اصح ہے۔ اور فرمایا کہ اکثر صحابہ کرام اور ان کے بعد دیگر اہل علم کا یہی قول ہے کہ داؤدی کا خلال کیا جائے۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر داؤدی کا خلال بھول گیا تو وضو ہو گیا۔ امام اسحاق فرماتے ہیں کہ اگر داؤدی کا خلال بھول کر چھوڑ دے یا تاویل سے تو جائز ہے اور اگر جان بوجھ کر (خلال) چھوڑ تو (وضو) کا اعادہ کرے گا۔

### ﴿تشریح﴾

فقہاء احناف<sup>(۱)</sup> کے اس مسئلے میں مختلف اقوال ہیں پس بعض (ائمہ احناف) رابع داؤدی کے مسح کو فرض کہتے ہیں وہ قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح سر کے چوتھائی بالوں پر مسح کرنا ضروری ہے (اسی طرح داؤدی پر بھی چوتھائی داؤدی کے مسح کی فرضیت کا حکم عائد ہوگا)

(۱) وضو میں پوری داؤدی کا وضو نا فرض ہے:

در مختار میں ہے کہ رائج اور صحیح مطلبی یہ مرجع الیہ قول کے مطابق پوری داؤدی کا وضو مسح فرض ہے اور اس روایت کے علاوہ سب مرجع عند روایات ہیں کہانی المذہب میں اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو بال داؤدی کے لنگ رہے ہیں ان کا نہ تو وضو فرض ہے نہ مسح ضروری ہے بلکہ سنت ہے اور جو بال داؤدی ہو کہ اس میں چہرے کی کھال نظر آئے اس کے نیچے والی کھال کا وضو فرض ہے انھی۔ علامہ شامی لکھتے ہیں کہ قولہ جمع الخویہ اس سے مراد یہ ہے کہ جو بال گالوں اور تھوڑی پر کل آئیں ان کا وضو ضروری ہے اور قولہ "اس روایت کے علاوہ اور جو روایتیں ہیں مثلاً پوری داؤدی کا مسح فرض ہے، یا رابع داؤدی یا ٹکٹ داؤدی کا مسح یا جو بال کھال سے ملے ہیں ان کا مسح فرض ہے یا رابع داؤدی کا وضو فرض ہے یا ٹکٹ کا وضو فرض یا داؤدی کا نہ تو وضو ضروری نہ ہی مسح۔ پس کل (۸) اقوال ہوئے (آٹھواں قول جو متن میں ہے مطلبی یہ قول ہے) پھر ماہن کا قول: مسترسل میں اختلاف نہیں یعنی نہ بھبختی کی تمام روایات میں کوئی اختلاف نہیں البتہ مسترسل داؤدی سے مراد یہ ہے کہ وہ بال جو چہرے کے دائرے سے باہر نکلے ہوں۔

تھلیل بچہ کے حلق چار اقوال:

ابن العری فرماتے ہیں کہ تھلیل بچہ کے حلق علما کے چار اقوال ہیں۔

۱- داؤدی کا خلال غیر مستحب ہے، اس کو امام مالک نے حنیفہ میں ذکر فرمایا ہے۔

۲- داؤدی کا خلال مستحب ہے، یہ ابن حبیب کا قول ہے۔

۳- اگر داؤدی بالکی ہو تو اس کی کھال تک پانی پہنچانا ضروری ہے اور اگر کھنی داؤدی ہو تو کھال تک پانی پہنچانا ضروری نہیں اس کو امام مالک نے عبد الوہاب سے نقل کیا ہے۔

۴- ہمارے علماء مالکیہ کے نزدیک تھوڑی کے اگلے حصہ کے بالوں کا وضو فرض ہے اور پچھلے حصہ کے بالوں کا وضو مستحب ہے اور غسل جنابت میں تھلیل بچہ کے حلق امام مالک سے دور روایتیں ہیں۔

۱- اگر چہ داؤدی کھنی ہو پھر بھی اس کی تھلیل ضروری ہے اس کو ابن وہب نے روایت کیا ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

دلیل یہ ہے کہ جب پورے سر کا دھونا فرض نہ رہا تو ریح کاٹن، بل راس کے قائم مقام ہو جائے گا یہی حکم داڑھی پر بھی لگے گا۔

اور اس قیاس کا بطلان بدیہی ہے کیونکہ سر پر قیاس کرنا تب ہی درست ہوتا جب سر بھی تھوڑی کی طرح اعضاء مفصول میں سے ہوتا پھر اس کا دھونا ساقط کیا گیا ہو اور مسح کو اس کے قائم مقام بنا دیا گیا ہو لیکن مقیس علیہ سر پر یہ حکم اس طرح نافذ نہیں ہوا تو مقیس کو اس پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا بعض (احناف) کہتے ہیں کہ بالوں کی ظاہری سطح کا دھونا اور لگے ہوئے بالوں کا مسح ضروری ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ جو بال چہرے کی کھال سے ملے ہوں ان کا دھونا فرض ہے کیونکہ جب تھوڑی کا دھونا فرض نہ رہا تو جو بال اس کھال سے ملے ہیں وہ اس کے قائم مقام ہو جائیں گے رہے داڑھی کے لگے ہوئے بال تو نہ ان کا دھونا ضروری ہے نہ مسح لیکن اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ داڑھی کا خلال کرنا اور پوری داڑھی کا مسح کرنا سنت ہے۔ واللہ اعلم۔

### لم یسمع عبد الکرم من حسان بن بلال حدیث التخلیل

لیکن تعدد طرق کی وجہ سے جو ضعف عبد الکرم کے سوا حفظ کی وجہ سے پیدا ہوا تھا وہ ضعف ختم ہو گیا اور روایت قابل استدلال ہے۔

### باب ماجاء فی مسح الرأس انه یبدأ بمقدم الرأس الی مؤخره

باب ہے کہ سر کا مسح کرنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ سر کے اگلے حصے سے پیچھے حصے کی طرف ہاتھ لے جائے (مسح کرتے ہوئے)

حدثنا اسحق بن موسی الانصاری حدثنا معن بن عیسی القزازی حدثنا مالک بن انس عن عمرو بن یحیی عن ابیہ عن عبد اللہ بن زید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح رأسه یمشیہ، فأقبل بهما وأدبر: بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلی قفاه، ثم ردهما حتی رجع إلی المکان الذی بدأ منه، ثم غسل رجلیه.

قال ابو عیسی: ولی الباب عن معاویة والمقدم بن مغنبدی کرب، وغائشة، قال ابو عیسی: حدیث عبد اللہ بن زید أصح شئ فی الباب وأحسن. ربه یقول الشافعی وأحمد واسحق.

### ترجمہ

عبد اللہ بن زید سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا پس آپ دونوں ہاتھوں کو آگے کی طرف لے گئے اور پیچھے کی طرف لے آئے۔ آپ ﷺ نے سر کے اگلے حصے سے ابتدا فرمائی۔ پھر دونوں ہاتھوں کو گدی کی طرف لے گئے پھر دونوں ہاتھوں کو لوٹا دیا۔ یہاں تک کہ جس جگہ سے ابتدا فرمائی تھی وہاں پر دونوں ہاتھ لوٹ آئے اور پھر آپ ﷺ نے دونوں پاؤں کو دھویا،

(گزشتہ صفحے کا بقیہ) ۲۔ ابن قاسم اور ابن عبد القم نے سنت کا قول نقل کیا ہے کیونکہ یہ باطنی اعضاء کے حکم میں ہو گیا اور ایک اور روایت بھی ہے جو کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا قول بھی ہے کہ بالوں کے ٹکڑے کے بعد یہ فرض بالوں کی طرف منتقل ہو گیا جیسا کہ سر کے بالوں میں بھی حکم ہے لہذا بالوں کا دھونا فرض ہو گیا۔



وفی الباب: باب میں معاویہؓ، مقدم بن معد کربؓ اور عائشہؓ سے روایات ہیں۔

قل دیوبیلی: امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث اس باب میں سب سے اصح اور احسن ہے۔ یہ امام شافعیؒ اور احمدؒ اور احنبلؒ کا مذہب ہے۔

## ﴿تشریح﴾

قوله مسح رأسه بیدہ فاقبل بهما وادبر:

اقبال لغت میں کہتے ہیں سر کے اگلی طرف ہاتھ لے جانا اور ادبار کہتے ہیں پچھلی طرف ہاتھ لے جانا پس اقبال کی ابتدا سر کے پچھلے حصے سے ہوگی اور ادبار کی ابتدا سر کے اگلے حصے سے ہوگی۔

بداء بمقدم رأسه کی تشریح:

یہاں حدیث سے مقصود دفع وہم ہے کہ کسی کو شبہ ہو کہ جب لفظ اقبال کو پہلے ذکر کیا گیا ہے تو کیا مسح کی ابتدا گڈی سے ہوئی تھی تو راوی نے یہ جواب دیا کہ فاقبل بهما وادبر میں داو مطلق جمع کا ہے ترتیب کے بیان کیلئے نہیں ہے۔

لہذا اقبال کے مقدم مذکور ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ابتدا بھی گڈی کی طرف سے ہوگی بلکہ لفظ اقبال کے مقدم کرنے کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ مسح رأس میں لوگ صرف ہاتھوں کو آگے سے پیچھے لاکر چھوڑ دیتے ہیں تو اس کی کراہت کی طرف اشارہ کر دیا کہ ہاتھ پیچھے سے آگے بھی لے کر جانا سنت ہے صرف ادبار پر اکتفا کرنا مکروہ ہے۔

ذهب بعض اهل الكوفة:

اگر اس بعض اهل الكوفة سے مصنف کی مراد احناف ہیں تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ان کے نزدیک اس طرح وضو کرنا جائز ہے اور اس سے واجب اور ادا ہو جائے گا یہ مطلب نہیں کہ احناف کے نزدیک پیچھے سے ابتدا کرنا سنت ہے اور اگر اهل الكوفة سے دوسرے علماء مراد ہیں تو ہمیں ان کا علم نہیں کہ وہ کون لوگ ہیں جو گڈی سے ابتدا مسح کے قائل ہیں۔

## باب ماجاء انه يُبْدَأُ بِمَوْخِرِ الرَّأْسِ

باب ہے سر کے مسح میں سر کے پچھلے حصے سے ابتدا کی جائے گی

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا بَشِيرٌ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ عَنِ الزُّبَيْعِ

(۱) مسح رأس میں ابتدا پچھلے حصے سے ہوگی؟

علامہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں: کوئی عن الجراح سر کے پچھلے حصے سے ابتدا کرنے کے قائل ہیں جیسا کہ ترمذیؒ نے ذکر کیا ہے ان کے علاوہ میں کسی بھی امام کو نہیں جانتا جو اس مسئلے میں کوئی کے ساتھ ہو اور صحیح روایت اگلے حصے سے ابتدا داتی ہے کیونکہ اس کے تمام رواۃ حفاظ حدیث ہیں۔

قلت: علامہ یعنی نے حسن بن صالحؒ سے بھی نقل کیا ہے کہ وہ مؤخر رأس سے ابتدا کے قائل تھے اور صاحب معایہ نے حسن بن علیؒ سے نقل کیا ہے کہ سنت طریقہ یہ ہے کہ ابتدا مسح وسط رأس سے ہو متوضی اس پر ہاتھ رکھے اور پھر اگلے حصے پر ہاتھ پھیرے پھر وہاں سے گڈی کی طرف ہاتھ لے جائے۔ انتم یہ تیسرا قول ہو۔

بُنْتُ مُعَوَّذَ بْنَ عَفْرَاءَ: اِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّتَيْنِ: بَدَا بِمَوْخِرِ رَأْسِهِ ثُمَّ بِمُقْلَبِهِ، وَبِأَذْنَيْهِ كَلْتَهُمَا: ظَهَرَا هِمَا وَظَهَرَا هِمَا.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن وحديث عبد الله بن زيد أصح من هذا وأجود اسناداً. وقد ذهب بعض اهل الكوفة الى هذا الحديث، منهم وكيع بن الجراح:

### ترجمہ

حضرت ربیع بنت معوذ بن عفرہؓ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے سر کا مسح دو مرتبہ فرمایا۔ سر کے مسح کی ابتداء پچھلے حصے سے کی اور پھر اگلے حصے کا مسح کیا اور پھر دونوں کانوں کا مسح کیا کانوں کے پیردن کا بھی اور اندرون کا بھی (از مترجم: ظہور ہما سے کانوں کا پچھلا حصہ مراد ہے اور بطونھما سے کانوں کا اندر والا حصہ مراد ہے کیونکہ نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں باطنھما بالسابتین و ظاہرھما بابھامیدہ) (معارف السنن، جلد اول، ص ۱۸۱)

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے اور عبد اللہ بن زیدؒ کی حدیث ربیع کی حدیث سے زیادہ اصح اور زیادہ عمدہ ہے۔ بعض اہل کوفہ نے اس حدیث کو اپنا مذہب بنایا ہے جن میں کجع بن الجراح ہیں۔

### تشریح

بدایمؤ خیر رأسہ<sup>(۱)</sup> کی توجیہات:

آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے گدی کی طرف سے مسح کی ابتداء اس لئے فرمائی تاکہ کسی کو یہ دیکھ کر کہ ہمیشہ اگلے حصہ سے مسح شروع کرنے پر مداومت ہے شبہ ہو جائے کہ گدی سے ابتداء کرنا حرام ہے تو اس حرمت کے شبہ کو ختم فرمادیا، یا کوئی شخص یہ سمجھے کہ وضو میں مسح پیچھے سے آگے کی طرف کرنے سے ادائی نہیں ہوتا تو آپ علیہ السلام نے اس مسئلہ کی وضاحت فرمادی کہ مقصود مسح کرنا ہے جس کیفیت سے بھی کیا جائے فرض ادا ہو جائے گا اور اس حدیث سے یہ مسئلہ بھی مستطہ ہو سکتا ہے کہ اعطاء اربعہ وضو میں بالترتیب دھونا شرط نہیں کیونکہ وضو ارکان اربعہ کے مجموعے کا نام ہے جب ہر رکن کو اس خاص کیفیت کے ساتھ کرنا جس پر آپ علیہ السلام کی مواظبت رہی ہے ضروری نہیں تو دیگر ارکان میں بھی ترتیب ضروری نہ ہوگی نیز یہ بھی قرینہ ہے کہ مسح میں فی نفسہ سر کے بعض حصہ کا مسح سر کے بعض حصے کے بعد ہوگا اور مواظبت کے پیش نظر یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ سر کے اگلے حصہ کا مسح سر کے پچھلے حصہ پر مقدم کرنا واجب ہے (اگر ہم ترتیب کی فرضیت کے قائل ہوں) لیکن اس حدیث باب میں جب آپ علیہ السلام نے مسح پچھلے حصے سے شروع فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ سر کے مسح میں اگلے حصے سے ابتداء واجب نہیں ہاں اگلے حصے سے مسح شروع کرنا سنت ہے۔ کیونکہ آپ علیہ السلام کی اس پر مواظبت ہے۔ واللہ اعلم۔

(۱) ابن عربیؒ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ راوی نے فادہر بہما والے پہلے کی تفسیر کے طور پر ذکر کیا ہے تو راوی نے فادہر بہما کی تفسیر یہ کی کہ سر کے پچھلے حصے سے مسح کی ابتداء فرمائی تو بدایمؤ خیر رأسہ..... فادہر بہما کیلئے بطور مفسر کے ہوا۔

## باب ماجاء ان مَسَحَ الرَّأْسَ مَرَّةً

باب ہے اس بیان میں کہ سر کا مسح ایک دفعہ کیا جائے گا

❦ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ مِصْرَةَ عَنْ ابْنِ عُجْلَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ مَعْرُوفٍ ابْنِ عَفْرَاءَ: أَنَّهَا رَأَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ قَالَتْ: مَسَحَ رَأْسَهُ، وَمَسَحَ مَا أَقْبَلَ مِنْهُ وَمَا أَذْبَرَ، وَضَدَّغِيهِ وَأَذْنِبَهُ مَرَّةً وَاحِدَةً.

قال: وفي الباب عن عليٍّ وَجَدَ طَلْحَةَ بْنَ مِصْرَفٍ بن عمرو. قال ابو عيسى: وَحَدَّثَ الرَّبِيعُ حَدِيثَ حَسَنٍ صَحِيحٍ. وَقَدْ رَوَى مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ مَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً.

وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ: مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ بَعَثَهُمْ، وَبِهِ يَقُولُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَسَفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيُّ، وَاحْمَدُ، وَاسْحَقُ: رَأَى مَسَحَ الرَّأْسَ مَرَّةً وَاحِدَةً.

❦ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَنصُورٍ الْمَكِّيُّ قَالَ: سَمِعْتُ سَفْيَانَ بْنَ عَيِّنَةَ يَقُولُ: سَأَلْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ مَسَحِ الرَّأْسِ: أَيَجْزِي مَرَّةً؟ فَقَالَ: إِي وَاللَّهِ.

### ﴿ترجمہ﴾

حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراء (یہ ان صحابیات میں ہیں جنہوں نے حضور ﷺ سے بیعت الشجرہ کی تھی) فرماتی ہیں کہ انہوں نے حضور ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا حضور ﷺ نے سر کا مسح کیا اور سر کے پچھلے حصے کا مسح کیا اور اگلے حصے کا مسح کیا اور کہیں کہیں کا مسح کیا اور دونوں کانوں کا مسح کیا ایک ہی دفعہ۔

وفي الباب: باب میں حضرت علی اور طلحہ بن مصرف بن عمرو کے دادا سے روایات ہیں قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ربیع کی حدیث حسن صحیح ہے حضور ﷺ سے اور متعدد مسندوں سے یہ بات مروی ہے کہ حضور ﷺ نے سر کا مسح ایک ہی دفعہ کیا۔ حضور ﷺ کے صحابہ اور ان کے بعد دیگر اہل علم کا یہی مذہب ہے۔ اور جعفر بن محمد، سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد، اسحاق کا بھی یہی مذہب ہے ان کی رائے میں سر کا مسح ایک ہی دفعہ ہوگا۔ حدیث نمبر ۲: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَنصُورٍ قَالَ سَمِعْتُ.....

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ محمد بن منصور نے کہا کہ سفیان بن عیسیٰ گو میں نے کہتے ہوئے سنا انہوں نے کہا کہ میں نے جعفر بن محمد سے سر کے مسح کے متعلق سوال کیا کہ ایک مرتبہ سر کا مسح کرنا کافی ہے۔ انہوں نے کہا ہاں خدا کی قسم

## ﴿تشریح﴾

پچھلے باب میں مسح برأسہ مرتین اور اس باب میں مسح رأسہ مرة واحدة میں تطبیق:

اس کا معنی یہ ہے کہ اقبال وادبار دونوں ملا کر ایک ہی دفع مسح بن گیا اس معنی کے اعتبار سے مسح مرة واحدة اور مسح مرتین دونوں روایتوں کا مال ایک ہے یا اس حدیث کو اختلاف احوال پر محمول کیا جائے گا کہ کبھی تو ایک دفعہ سر کا مسح فرمایا اور کبھی دو دفعہ لہذا مسح ایک دفعہ کرنا یا دو دفعہ یا تین دفعہ کرنا ہر طریقہ آپ علیہ السلام سے ثابت ہے لیکن اختلاف اور شوافع میں اختلاف اس صورت میں ہے کہ (مسح اس میں) ماء جدید لیا جائے گا یا ایک ہی پانی سے تکرار مسح ہوگا تو شوافع کہتے ہیں تکرار مسح میں نیا پانی لیا جائے گا (جبکہ حنفیاء ماء واحد کے ساتھ تثلیث مسح کے قائل ہیں) شوافع کے اس قول پر تعجب ہے کیونکہ وہ ماء مستعمل کے پینے کو اور اس سے طہارت حاصل کرنے کو تو جائز کہتے ہیں لیکن ماء مستعمل سے مسح کو جائز قرار نہیں دیتے۔ ہاں شوافع یہ عذر پیش کر سکتے ہیں کہ جواز کا ہم انکار نہیں کرتے (ماء واحد سے تثلیث مسح ہمارے نزدیک بھی جائز ہے) ہاں ماء واحد سے تثلیث مسح کو سنت نہیں کہتے کیونکہ سنت وہ ہوتی ہے جو آپ علیہ السلام کے فعل سے ثابت ہو (اور کوئی حدیث ایسی نہیں جو ماء واحد سے تثلیث مسح پر دلالت ہو)

## باب ما جاء انه يأخذ لِرأسه ماءً أجدیداً

باب ہے اس بیان میں کہ سر کے مسح کے لیے نیا پانی لے گا

حدثنا علی بن حشرم نا عبد اللہ بن وہب نا عمرو بن الحارث عن حبان بن واسع عن ابیہ عن عبد اللہ بن زید انه رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ وانه مسح رأسه بماء غیر فضل یدیه قال ابو عیسیٰ هذا حدیث حسن صحیح وروی ابن لہیعۃ هذا الحدیث عن حبان بن واسع عن ابیہ عن عبد اللہ بن زید: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ، وَاَنَّهُ مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلِ يَدَيْهِ. ورواية عمرو بن الحارث عن حبان اصح، لانه قد روى من غير وجه هذا الحديث عن عبد الله بن زيد وغيره: ان النبي صلى الله عليه وسلم أخذ لِرأسه ماءً

(۱) یعنی شوافع کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ ماء واحد سے تثلیث مسح کے جواز کے منکر نہیں کیونکہ ماء مستعمل ان کے نزدیک بھی پاک ہے ہاں وہ سنیہ کا انکار فرماتے ہیں کیونکہ سنت تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہوتی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو نیا پانی لینے کا ثبوت ہے جس کے وہ قائل ہیں مثال پر یہ بات ذہن لیجئے کہ ترمذی نے امام شافعی کا جو مذہب نقل کیا ہے وہ ان کے مشہور مذہب کے خلاف ہے۔ سہا یہ میں ہے کہ تثلیث مسح امام شافعی کا قول ہے اس کو نووی ابن حجر و طبرانی نے نقل کیا ہے اور بھی شوافع کی کتب میں مشہور قول ہے لیکن ترمذی نے امام شافعی کو ان لوگوں میں شمار کیا ہے جو کہ مسح مرة کے قائل ہیں۔ علامہ بیہقی نے نووی سے نقل کیا ہے کہ میں اپنے ہم مذہب علماء میں سے کسی کو بھی نہیں جانتا کہ اس نے امام شافعی کا یہ مذہب مسح مرة والا بتایا ہو ہاں رافعی نے اس کو شوافع کے مذہب کی ایک روایت بتلایا ہے۔

جلیداً. والعمل علیہ عند اکثر اهل العلم رأوا ان یاخذ لرأسه ماءً جدیداً

### ﴿ترجمہ﴾

عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا اور آپ نے سر کا مسح ایسے پانی سے کیا جو دونوں ہاتھوں کا بچا ہوا نہیں تھا۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس کے برعکس یہ حدیث ابن لہیعہ نے حبان بن واسع سے عن ابیہ عن عبداللہ بن زید کی سند سے نقل کیا کہ ”حضور ﷺ نے وضو کیا اور سر کا مسح کیا ایسے پانی کے ساتھ جو دونوں ہاتھوں کی تری سے بچا ہوا تھا۔“

(امام ترمذی کہتے ہیں کہ) عمر بن حارث نے جو حبان سے روایت نقل کی وہ اصح ہے کیونکہ یہ حدیث متعدد سندوں سے عبداللہ بن زید اور دیگر صحابہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے سر کے مسح کے لیے نیا پانی لیا ہے اور اس پر اکثر اہل علم کا عمل ہے کہ سر کے مسح کے لیے نیا پانی لیا جائے گا۔

### ﴿تشریح﴾

بما غبر فضل یدیدہ کی توجیہات:

یہ الفاظ اگرچہ راوی کی غلطی ہے جیسا کہ مصنف نے تصریح کی ہے لیکن معنی کے اعتبار سے اس کی صحیح اس طرح ہو سکتی ہے کہ فضل یدیدہ کو ماضی کا بدل بنا دیا جائے یا فضل یدیدہ غمر کیلئے قائل ہو۔ اب معنی ہوگا کہ مسح اس پانی سے کیا جس کو ہاتھوں کے مابقیہ پانی نے چھوڑ دیا یہاں ترک، (غمر) فعل کی نسبت فضل یدیدہ کی طرف کوئی بعید نہیں کیونکہ وہی پانی ہاتھوں پر بچ رہتا ہے جو کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد زائد بچا ہو کیونکہ جو پانی بہہ کر زمین پر گرتا ہے وہ ہاتھوں کے دھونے کی ضروری مقدار سے زائد ہوتا ہے تو اس زائد پانی نے ہاتھوں کی تری کو چھوڑ دیا اور یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ فضل یدیدہ منصوب بزعم الخافض ہے کہ اصل عبارت بماء بقی من فضل یدیدہ تھی یہ کلمہ من جو کہ مقدر ہے بیان یہ ہے لیکن پہلی توجیہ اولیٰ اور اسلم ہے۔<sup>(۱)</sup>

## باب ماجاء ان الاذنین من الرأس

باب ہے اس بیان میں کہ دونوں کان (سر کا جز) ہیں

(۱) ہاتھوں کی مابقیہ تری سے سر کے مسح کا جواز اور عدم جواز:

نکتہ: توجیہ تو الفاظ حدیث کے اعتبار سے ہے فقہ کے اعتبار سے مشہور توجیہ ہے کہ حدیث عمر بن الحارث (جس میں بماء غمر فضل یدیدہ ہے) اختلاف کے خلاف حجت ہے کیونکہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد ہاتھوں پر جو تری باقی ہو اس سے سر کا مسح جائز ہے۔ علامہ حلی لکھتے ہیں کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد جو تری باقی ہو اس سے وضو میں مسح علی الرأس جائز ہے کیونکہ کسی عضو کے دھونے کے بعد جو تری باقی ہے وہ استعمال شدہ نہیں ہے کیونکہ استعمال شدہ پانی وہ ہے جو عضو پر بہہ گیا ہو... پھر اگر اس متوضی نے سر پر مسح کیا پھر اس مسح رأس کی مابقیہ تری سے اپنے موزوں پر مسح کیا تو موزوں پر مسح ناجائز ہوگا کیونکہ سر کے مسح کے بعد جو تری باقی ہے وہ استعمال شدہ ہے کیونکہ یہی تری سر کے مسح میں استعمال کی گئی تھی۔ انہی (مابقیہ) گلے ملے پر)

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ بِنَانِ بْنِ رَبِيعَةَ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، وَيَذِيذُهُ ثَلَاثًا، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ، وَقَالَ: الْأَذْنَانِ مِنَ الرَّأْسِ.

قال ابو عيسى: قال: قتيبة قال حماد: لا ادري، هذا من قول النبي صلى الله عليه وسلم او من قول أبي أمامة؟

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن ليس إسناده بذلك القایم والعمل على هذا عندا كثير اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم: أَنَّ الْأَذْنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ. وَبِهِ يَقُولُ سَفِيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيُّ، وَاحْمَدُ، وَاسْتَحَقَّ.

وقال بعض اهل العلم: مَا أَقْبَلَ مِنَ الْأَذْنَيْنِ فَمِنْ الْوَجْهِ، وَمَا أَذْبَرَ فَمِنْ الرَّأْسِ. قال اسحق: وَأَخْتَارَ أَنْ يَمَسَحَ مَقْدَمَهُمَا مَعَ الْوَجْهِ وَمُؤَخَّرَهُمَا مَعَ رَأْسِهِ.

### ترجمہ

ابو امامہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے وضو کیا اور اپنے چہرے کو تین دفعہ دھویا اور دونوں ہاتھوں کو تین دفعہ دھویا اور سر کا مسح فرمایا اور فرمایا کہ دونوں کان سر ہی میں سے شمار ہوں گے۔

ماہیہ حاشیہ (حدیث باب مسح بامام محمد فضل یہ یہ کی توجیہات) اور آپ خوب جانتے ہیں کہ حدیث باب احتاف کے خلاف نہیں کیونکہ احتاف ماہ جدیدہ سے مسح کے منکر نہیں بلکہ ان کے نزدیک دونوں طرح صحیح ہے (خواہ ماہ جدیدہ کے مسح کیا جائے یا ہاتھوں کی ماہیہ تری سے) چنانچہ ملاحظہ فرمائی گئی ہیں اس حدیث میں دو جائز طریقوں میں سے ایک جائز طریقہ کا ذکر ہے، انتہی امام نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ ماہ جدیدہ کے ساتھ سر کا مسح کیا نہ کہ ہاتھوں کی تری سے اور اس حدیث سے یہ استدلال کرنا صحیح نہیں کہ ماہ مستعمل سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں کیونکہ اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ مسح رأس کیلئے نیاپانی لیا تھا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مسح رأس کیلئے نیاپانی لینا شرط ہو۔ انتہی

نیز حدیث عمرو کا مصنف کے نزدیک اسح ہو اس کو مستلزم نہیں کہ ابن ابیہ کی روایت مصنف کے نزدیک صحیح ہی نہیں۔ مگر ائمہ کے نزدیک ابن ابیہ کی روایت بطریق اولیٰ صحیح نہ ہوگی (لہذا ہماری حدیث ابن ابیہ بھی صحت کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہے بلکہ ابن ابیہ کی روایت اتنی ضعیف نہیں کہ اس سے استدلال ہی نہ کیا جاسکے۔) کیونکہ یہ روایت دوسری کئی روایتوں سے مؤید ہے چنانچہ ابو داؤد نے ریاض کی روایت نقل کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ کے بائیں سے سر کا مسح کیا، اس پر ابو داؤد نے سکوت فرمایا (جو کہ دلیل ہے کہ) حدیث سے دلیل بکڑی جاسکتی ہے حافظ فرماتے ہیں وار قطنی اور بیہقی نے مسح رأس بامام فضل فی یہ یہ کے الفاظ نقل کئے ہیں اور ایک روایت میں بسملی ہی بدو (جو کہ ہمارے مذہب کی مؤید ہے) اس کی سند حسن ہے۔ انتہی ابن قدامہ غنی میں لکھتے ہیں علی، ابن عمر اور ابو امامہ رضی اللہ عنہم سے پوچھا گیا کہ ایک شخص سر کا مسح بھول جاتا ہے پھر اپنی داڑھی میں تری پا تا ہے تو ان حضرات نے جواب دیا کہ اس شخص کے لئے تری سے اپنے سر کا مسح جائز ہے۔ انتہی

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ تنبیہ استاد نے فرمایا کہ حماد استاد کہتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ الاذن من الرأس حضور ﷺ کا فرمان ہے یا ابوامامہ کا قول ہے۔

وفی الباب: باب میں حضرت انسؓ سے روایت ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی سند متصل نہیں ہے۔ حضور ﷺ کے صحابہ اور ان کے بعد اکثر اہل علم کا اس پر عمل ہے کہ کان سر ہی کا حصہ ہیں اور سفیان ثوری، ابن مبارک، امام احمد اہل حق کا بھی یہی مذہب ہے

بعض اہل علم کہتے ہیں کہ کانوں کا اندرون چہرے کا حصہ ہے (لہذا چہرے کے ساتھ اس کو دھویا جائے گا) اور جو کانوں کا بیرون ہے وہ سر کا حصہ ہے (لہذا سر کے ساتھ اس کا مسح ہوگا) (یہ امام شافعی کا مذہب ہے)

امام اہل حق فرماتے ہیں کہ میں اس کو اختیار کرتا ہوں کہ کانوں کے اندرون کا مسح ہوگا چہرے کے ساتھ اور کانوں کا بیرون کا مسح ہوگا سر کے ساتھ۔

ازمترجم: مذاہب کا بیان: شافعیہ کے یہاں ہاتھوں کی تری سے سر کا مسح کرنا جائز ہی نہیں۔ اور نیا پانی لینا شرط ہے۔ جبکہ حنفیہ کے مذہب میں افضل، اولیٰ اور سنت یہ ہے کہ سر کے مسح کے لیے نیا پانی لیا جائے۔ اگر کسی آدمی نے عضو مضمحل کی باقی تری سے سر کا مسح کر لیا تو جائز ہے مگر خلاف اولیٰ ہے)

### ﴿تشریح﴾

قال حماد: لا ادری هذا من قول النبی ﷺ او من قول ابی امامۃ

مقصود اس عبارت سے اپنے مذہب کی تائید ہے اور آپ تو خوب جانتے ہیں یہاں پر مصنف کی طرف سے جو تسامح اختیار

(۱) کانوں کے مسح کیلئے ماء جدید لینے میں اختلاف امامہ:

اس کی تشریح یہ ہے کہ امامہ کا اختلاف ہے کہ کانوں کے مسح کیلئے ماء جدید لیا جائے گا یا سر کے باقی پانی سے مسح ہوگا۔

پہلا قول امامہ ثلاثہ نے اختیار کیا ہے اگر چہ ان کے مذہب میں ناقصین کا کچھ اختلاف ہے جیسا کہ میں نے اوپر میں بیان کیا ہے لیکن اس پر اتفاق ہے کہ احناف کانوں کا مسح سر کے باقی تری سے کرنے کے قائل ہیں۔ حدیث باب (الاذن من الرأس) ہماری دلیل ہے اور یہ حدیث مشہور ہے مگر صحابہ سے مرفوعاً ثابت ہے چنانچہ ابوداؤد، ترمذی، اور ابن ماجہ نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے اس کو نقل کیا ہے۔

الاذن من الرأس والی حدیث کے متعدد طرق:

نیز ابن ماجہ وغیرہ میں عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے یہ روایت منقول ہے۔ ترمذی اور ابن دقل العید نے اس حدیث کو قوی فرمایا ہے نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث دارقطنی میں ہے "جس کو ابن القطان نے استادہ حسن کہا ہے کیونکہ روایت متصل ہے اور ثقہ راویوں سے منقول ہے" زطلی نے اس حدیث عبد اللہ بن زید کو نقل کر کے اس کو اصل استادانی ہذا الباب کہا ہے پھر فرمایا کہ یسقطی کا تعصب تو دیکھو کہ عبد اللہ بن زید اور ابن عباس کی حدیث چھوڑ کر صرف ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ابوامامہ کی حدیث مشہور ہے اور بقیہ دونوں صحابہ کی حدیثوں کو چھوڑ دیا حالانکہ ان دونوں کی حدیثیں زیادہ صحیح ہیں یہاں پر یسقطی کے تعصب کا پردہ چاک ہو جاتا ہے اٹھنی اور یہ روایت اور بھی بہت سے صحابہ سے منقول ہے (ما بقیہ اگلے صفحے پر)

کیا جا رہا ہے کیونکہ اگر اس حدیث کو موقوف بھی تسلیم کر لیں پھر بھی یہ مرفوع ہی ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ غیر مدرک بالقیاس حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے اور جناب رسول اللہ ﷺ حکم شرعی کے بیان کے لئے مبعوث فرمائے گئے نہ کہ خلقت کے لئے نیز اگر تسلیم کر لیں کہ اس حدیث میں خلقت کا بیان ہے پھر حدیث کا غلط ہونا لازم آئے گا کیونکہ سر ایک الگ عضو ہے اور کان الگ عضو ہے جیسا کہ یہ محسوس و مشاہد ہے اور باب الدیات میں مسئلہ قاعدہ ہے تو آپ کس طرح فرما سکتے ہیں کہ کان سر کا جزو ہے۔

اشکال: یہ اشکال نہ کیا جائے کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ کان اور سر دونوں کا حکم ایک ہی ہے جس طرح سر کے لئے نیا پانی لیا جاتا ہے ایسا ہی کانوں کے لئے نیا پانی لیا جائے گا۔

جواب: اس کا جواب ظاہر ہے کہ دو ایسے عضو جو ایک حکم میں شریک ہوں ان کے بارے میں لفظ یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہذا من الاخصر بلکہ اس کے بارے میں مسئلہ ہذا مسئلہ او من جنسہ کہا جاتا ہے لہذا اگر یہ معنی مراد لیا گیا ہے جو آپ کہتے ہیں تو لا ذنسان من الراس یا من جنس الراس حدیث میں ہونا چاہئے نیز اس صورت میں مضاف کو حذف کرنا بلا ضرورت اور بغیر کسی قرینہ کے ہوگا۔

اشکال: آپ کا فرمان العجز ادم من صید البحر یہاں تو مقصود اشتراک ہے لیکن من کا کلمہ استعمال کیا جاتا ہے تو آپ کا بیان کردہ فائدہ غلط ہوا۔

(گزشتہ صفحے کا بقیہ) جس کی تفصیل تلخیص اور سہا یہ میں ہے اور اس میں یہ بھی ہے کہ اس کے مختلف طرق ہیں اگرچہ بعض طرق میں ضعف ہے لیکن کثرت طرق کی وجہ سے وہ ضعف ختم ہو جاتا ہے پھر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مدعی پر اس طرح دلالت کرتی ہے کہ جیسا کہ اتقانی وغیرہ نے غایۃ البیان میں نقل کیا ہے یہاں دو احتمالات ہیں۔

الاولان من الراس سے مقصود حکم شرعی کا بیان اور اولیٰ احاط:

یا تو حدیث میں حکم شرعی کا بیان ہے یا خلقت کا دوسرا احتمال صحیح نہیں کیونکہ آپ علیہ السلام احکام کو بیان کرنے کیلئے مبعوث ہوئے ہیں نہ کہ اشیاء کی حقیقتوں کو بیان کرنے کیلئے نیز یہ (وجہ بھی ہو سکتی) ہے کہ کانوں کا سر کا جزو ہونا محسوس و مشاہد ہے۔ (یہ بات حضرت گفتگوئی کے اس کلام کے معارض نہیں جو کہ ما کان علیحدہ عضو ہیں جیسا کہ مشاہد ہے۔ رع کیونکہ دو کلاموں میں جہتوں کا اختلاف ہے پس پہلے قول میں مشاہد سے حساً مشاہد ہونا مراد ہے اور یہاں عرفا اس کا سر کا جزو ہونا مراد ہے) اور اس کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں لہذا بلا احتمال متعین ہو گیا پھر یہ بات یاد رکھیں کہ بیان حکم کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کان سر کے پانی سے ہی مسح کئے جائیں گے یہ مطلب نہیں کہ سر کی طرح دونوں کانوں کا بھی مسح ہوگا کیونکہ ایک حکم میں جب ایک شے دوسری شے کے ساتھ شریک ہوتی ہے تو اس کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ شے اس دوسری شے میں سے ہے مثلاً پاؤں اور چہرہ دونوں دھونے کے حکم میں شریک ہیں تو یہاں یہ نہیں کہہ سکتے کہ الوجه لہذا لان من الراس میں یہ معنی مراد نہیں کہ کان بھی سر کے مسح میں شریک ہیں (کیونکہ اس شرکت کے بیان کیلئے من کا کلمہ نہیں لایا جاتا) لہذا یہی معنی متعین ہے کہ حدیث کا معنی یہ ہے کہ کانوں کا سر کے پانی کے ساتھ مسح کیا جائے گا انتہی۔

تلف: احاطہ کی توبہ وہ روایت بھی ہے کہ جس میں وضو سے گناہوں کے معاف ہونے کا ذکر ہے چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کی کیفیت سے متعلق منقول ہے کہ پھر آپ نے چلو پھر اور پنے سر اور کانوں کے ظاہر و باطن کا مسح فرمایا پھر دوسرا چلو پھر اپنی سیدھا پاؤں دھویا (اللہ یث) اس روایت کو ابن حبان وغیرہ نے نقل کیا ہے اور ابن خزیمہ اور ابن مندہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

ابن قیم فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ سے کانوں کے لئے نیا پانی لینے کا ثبوت نہیں اور مفتی میں ہے کہ ابن منذر فرماتے ہیں کہ یہ کانوں کے لئے نیا پانی لینا محدثین کے نزدیک صحیح احادیث میں ثابت نہیں، حضرت ابو امامہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور عبد اللہ بن زید سے مرفوعاً روایات ابن ماجہ میں مروی ہیں کہ کان سر کا جزو ہیں، نیز سنن ابی داؤد میں ابن عباسؓ ربیع اور مقدام بن معدیکرب سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے سر مبارک اور دونوں کانوں کا انٹھے مسح فرمایا اتنی



جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ خود آپ کے سامنے صحابہ رضی اللہ عنہم نے بیڑیوں کو حالت احرام میں شکار کر کے کھایا ہے (جیسا کہ ترمذی ۱/۱۷۴ پر ہے۔ از مترجم) تو یہ اس پر قرینہ ہے کہ یہاں مضاف بخدوف ہے یعنی الجراد من جنس صید البحر تو اس قرینہ کی موجودگی کی وجہ سے مضاف نکالا گیا ہے بخلاف الاذن من الرأس میں یہ یہاں مضاف کے حذف پر قرینہ کوئی نہیں ہے۔ ان سب کے باوجود اگر اس نے کانوں کے لئے نیا پانی لیا تو بھی کوئی حرج نہیں۔

قوله قال اسحاق اختار:

یہ متکلم کا صیغہ ہے اور بعض علماء <sup>(۱)</sup> سے معنی کی مراد امام اسحاق ہیں۔

قوله قال ابو عیسیٰ لانعرفه الا الخ

اس جیسا کلام کی دفعہ گزر چکا ہے کہ یہ ضعف تعدد طرق سے قسم ہو جاتا ہے لہذا حدیث کے غریب وغیرہ ہونے سے کوئی پریشانی نہیں۔

## باب ما جاء ویل للعقاب من النار

باب ہے اس بیان میں کہ ایزدوں کے لیے آگ کی ہلاکت ہو

حدثنا قتيبة قال حدثنا عبد العزيز بن محمد عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي ﷺ قال: وَيْلٌ لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ.

قال: ويلي الباب عن الله بن عمرو، وعائشة، وجابر، وعبد الله بن الحرث هو ابن جزيء الزبيدي، ومقيبيب، وخالد بن الوليد، وشريحيل بن حسنة وعمر بن العاص، ويزيد بن ابي سفیان.

قال ابو عیسیٰ: حدیث ابي هريرة حديث حسن صحيح.

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: وَيْلٌ لِّلْاَعْقَابِ وَهُمْ يَكُونُونَ اَلْاَقْدَامَ مِنَ النَّارِ.

قال: وَفَقَهُ هَذَا الْحَدِيثُ: اَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْمَسْحُ عَلَى الْقَدَمَيْنِ اِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِمَا خُفَّانِ اوْ جُوزَتَانِ.

## ترجمہ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایزدوں کے لیے جہنم کی آگ کی ہلاکت ہو۔

وفی الباب: باب میں عبد اللہ بن عمر، جابر بن عبد اللہ، عائشہ، عبد اللہ بن الحارث، معقیب، خالد بن ولید، شریحیل ابن حسنہ، عمرو بن العاص اور یزید بن ابی سفیان سے روایات ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ معنی کے قول وہ بقول بعض اہل العلم سے مراد امام اسحاق ہوں جیسا کہ حضرت کنکوی کی رائے ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ بعض اہل العلم سے مراد امام شافعی اور حسن وغیرہ ہوں کیونکہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک کان کا اگلا حصہ چہرہ کے ساتھ دھونا جائے گا اور کان کا پچھلا حصہ سر کے ساتھ مس ہوگا۔ اس طرح امام اہل حق نے ایک تیسرے مذہب کو اختیار کیا ہے صاحب معایہ نے معنی کے کلام کی بھی شرح کی ہے۔

پھر صاحب معایہ نے علامہ بخاری کی اجازت میں اس مسئلے میں آٹھ اقوال نقل کیے ہیں۔ انہی

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایڑیوں کے لیے اور پاؤں کے اندرون کے لیے جنم کی آگ کی ہلاکت ہو۔ اور اس حدیث کا تفقہ (باریک بینی) یہ ہے کہ پاؤں کا مسح کرنا جائز نہیں ہے جب پاؤں کے اوپر چمڑے کے موزے یا سوتلی موزے نہ ہوں۔

### ﴿تشریح﴾

فقہ هذا الحديث سے امام ترمذی کی غرض

قوله وفقه هذا الحديث اس کے دو معنی ہیں:

یہ ضابطہ ہے کہ کسی بھی مسح ۱۱ عضو میں استیعاب شرط نہیں اور تیمم اس قاعدے سے خارج ہے کیونکہ اس میں استیعاب عضو اس لئے ضروری ہے کہ وہ وضو کا نائب ہے (اور جب وضو میں عضو کے دھونے میں استیعاب شرط ہے تو اس کے نائب تیمم میں بھی استیعاب شرط ہوا۔ از مترجم) جب یہ قاعدہ ثابت ہوا کہ عضو مسح میں استیعاب شرط نہیں ہوتا تو پنڈلیوں کا جو حصہ نہ دھونے کی وجہ سے چمک رہا تھا اس پر آپ علیہ السلام نے ویل لولا عقاب۔۔۔ الخ کی وعید ارشاد فرمائی تو اس سے معلوم ہوا کہ جب پاؤں موزے پہننے کی حالت میں نہ ہوں تو ان پر مسح کرنا جائز نہیں (کیونکہ اگر مسح جائز ہوتا اور عضو مسح میں استیعاب کی شرط نہیں تو یہ وعید ارشاد نہ فرماتے۔ از مترجم)

اور دوسرا معنی یہ ہو سکتا ہے کہ بالفرض پاؤں میں بالاستیعاب مسح شرط ہے تو حدیث کی شرح یہ ہے کہ اگر پاؤں میں مسح جائز ہوتا (جیسا کہ شیعہ اس کے قائل ہیں) تو صحابہ کا گیلیا ہاتھ اپنی پنڈلیوں پر پھیر لینا کافی ہوتا اگرچہ وہ اس پر پانی نہ بہاتے لیکن باوجود اس کے صحابہ اپنا ہاتھ پنڈلیوں پر پھیر چکے تھے پھر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ویل لولا عقاب من النار کی وعید سنائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ پاؤں پر مسح جائز نہیں کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو پاؤں پر ہاتھ پھیر چکے تھے (پھر بھی وعید ارشاد فرمائی)

### ارجلکم بالجرج والقرأت کا جواب

(ال تشیع کا) وارجلکم بالجرج والقرأت سے استدلال کرنا اس کے چند جوابات ہیں

۱۔ ایک جواب یہ کہ ایک قرأت پر اس طرح عمل کیا جائے کہ دوسری قرأت پر عمل فوت نہ ہو لہذا ہم نے جردالی قرأت جس میں مسح کا حکم ہے اس کو موزے پہننے کی حالت پر محمول کیا ہے اور نصب والی قرأت جس میں پاؤں دھونے کا حکم ہے اس کو بغیر موزے کی

(۱) کسی شی من الممسوح کالی میں یہی لکھا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ لفظ مسح ہے اور مسح کی صحیح سماعت آتی ہے۔  
(۲) چنانچہ عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں ہم سے پیچھے رہ گئے پس اس وقت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے ملے کہ مصر کی نماز کا وقت آ پہنچا اور ہم وضو کر رہے تھے اور اپنے پاؤں پر مسح کرتے جاتے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بازو بلند فرمایا "ویل للاحقاب من النار مریین او لئنا" امام حماد قی فرماتے ہیں کہ صحابہ پاؤں پر مسح کرتے تھے یہاں تک کہ آپ علیہ السلام نے ان کو وضو میں استیعاب کا حکم فرمایا اور جنم کی وعید سنائی تو اس سے معلوم ہوا کہ پاؤں پر مسح کا حکم جو صحابہ کا ابتدائی فعل تھا آگے آنے والی وعید سے منسوخ ہو گیا۔ (کذا فی السعایہ)

حالت پر محمول کیا ہے۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ جر جواریہ ہے لیکن عواہل الخو کے شارح عبدالرسول نے اس پر اعتراض کیا ہے جر جواریہ کا قاعدہ ہے کہ یہ وہاں ہوتا ہے جہاں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان حرف عطف نہ ہو اور آیت میں حرف عطف موجود ہے۔ (لہذا جر جواریہ والی تاویل غلط ہے) حقیقت اس کی یہ ہے کہ عبدالرسول رافضی تھا اس لئے اس نے یہ قاعدہ مرتب کر لیا۔ اصل میں یہ اشکال امام رازی نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے پھر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ لغت عرب اور قرآن پاک میں جر جواریہ حرف عطف کی موجودگی میں بھی مستعمل ہے چنانچہ سورۃ الواحد میں وحور عین کا مثال اللؤلؤ المکنون میں حور عین کو مجرور پڑھا گیا۔ حالانکہ اس کے پہلے جملے ببا کو اب و ابابرق و کاس من معین الخ پر اس کا عطف صحیح نہیں کیونکہ عطف کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ غلام، اہل جنت کے سامنے شراب وغیرہ لے کر پھریں گے اور حور عین کو لے کر چکر لگائیں گے۔ اور حور عین کو لے کر چکر لگانا درست مفہوم نہیں ہے۔ (بلکہ حور عین مستقل جملہ ہے اور حور عین جر جواریہ وجہ سے مجرور ہے تو اس پر جر جواریہ کی وجہ سے ہے) یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ حور عین کا جر جر جواریہ نہیں بلکہ یہ (و الشقیون الشقیون اولئک المقربون کے بعد) فی جنت النعیم کے مجرور پر عطف ہے۔

جیسا کہ بہت سے مفسرین نے اس کی تصریح فرمائی ہے ہاں امر القیس کے اس شعر سے استدلال ہو سکتا ہے

فظل طهارة اللحم من بین منضج صفیف شواء او قدیر معجل

پس باور چیوں نے گوشت جلدی سے تیار کیا، کچھ گوشت دھوپ میں خشک کر کے تیار کیا گیا اور کچھ جلدی جلدی ہانڈی میں پکا کر (از مترجم: طہاۃ جمع طہا، باورچی، بھوننے والا، ن) اللحم بھوننا پکانا، القدیر ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، صفیف: گوشت کو خشک کرنے کے لئے دھوپ میں رکھا جائے یا سلاخوں میں ڈال کر آگ میں پکایا جائے۔ شواء: (ض) بھونا۔ یہاں شعر میں اوقدیر پر جر ہے حالانکہ منضج پر اس کو عطف کرنا صحیح نہیں تو معلوم ہوا کہ اصلاً یہ مرفوع تھا لیکن جوار صفیف شواء کی وجہ سے قدیر بھی مجرور ہو گیا (تو یہاں او عطف کے باوجود جر جواریہ واقع ہوا)۔

## باب ماجاء فی الوضوء مرۃ مرۃ

باب ہے وضو میں ایک ایک مرتبہ ہر عضو دھونے کا بیان

حدثنا ابو کربیب و ہناد و قتیبة قالوا حدثنا وکیع عن سفیان ح قال: وحدثنا محمد بن بشار حدثنا یحییٰ بن سعید قال حدثنا سفیان عن زید بن اسلم عن غطاء بن یشاد عن ابن عباس: ان النبی ﷺ قَوَّضاً مَرَّةً مَرَّةً.

قال ابو عیسیٰ: و فی الباب عن غمر، و جابر، و بُریدۃ، و ابی رافع، و ابن الفاکہ.

قال ابو عیسیٰ: و حدیث ابن عباس احسن شی فی هذا الباب و اصح.

(۱) قلت: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ وہ پاؤں پر مسح کو جائز قرار دیتے تھے اور حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح قول اس کے خلاف مروی ہے۔ صاحب سعادہ نے اس مسئلہ میں خوب تفصیل نقل کی ہے فلا رجع الیہ ان شئت.

وَرَوَى رِشْدِينَ بْنُ سَعْدٍ وَغَيْرُهُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ الضُّحَّاكِ بْنِ شَرَحْبِيلَ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْخَطَّابِ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً.  
 قَالَ وَلَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ وَالصَّحِيحُ مَا رَوَى ابْنُ عَجَلَانَ، وَهَشَامُ بْنُ سَعْدٍ، وَمُسَيِّبُ الثَّوْرِيِّ، وَعَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

### ترجمہ

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے وضو میں ایک ایک مرتبہ ہر عضو کو دھویا  
 دنی الباب: باب میں عمر، جابر، بریدہ، ابورافع، ابن الفارح سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث اس باب میں سب سے صحیح اور احسن ہے اس کے  
 برعکس رشدین بن سعد اور کئی روایوں نے اس حدیث کو ضحاک بن شریبل عن زید بن اسلم عن ابیہ عن عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما  
 کی سند سے نقل کیا کہ حضور ﷺ نے وضو میں ہر عضو کو ایک ایک مرتبہ دھویا اور یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور صحیح دینی حدیث ہے جس کو  
 ابن عجلان، ہشام بن سعد، مسیبان ثوری، عبد العزیز بن محمد عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن  
 ابن عباس عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کی ہے۔

قال ابو عیسیٰ کی تشریح:

قوله فی باب الوضوء مرة مرة وليس هذا بشيء

یعنی جو روایت<sup>(۱)</sup> ابن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب ہے وہی صحیح ہے اس روایت کو زید بن اسلم عن ابیہ عن عمر کی طرف  
 منسوب کرنا غلط ہے کیونکہ ثقہ راویوں نے اس طرح نقل نہیں کیا۔

### باب ماجاء فی الوضوء مرتین مرتین

باب ہے وضو میں ہر عضو کو دو مرتبہ دھونے کا بیان

بِمَحْدُثِنَا أَبُو ثَكْرِبٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ زَائِعٍ قَالَا حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ حُبَابٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ  
 ثَوْبَانَ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْفَضْلِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هُرْمُزٍ هُوَ الْأَعْرَجُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

(۱) علامہ عینی نے امام ترمذی کے اس کلام کے ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ دارقطنی نے بھی تنبیہ کی ہے کہ ابن ابیہ اور رشدین بن سعد نے اس روایت کو ضحاک  
 سے نقل کیا ہے جیسا کہ گزارش ابن عبد اللہ بن سنان نے ان کی مخالفت کی ہے اور اس کو ابن زید عن عبد اللہ عن عمر کی سند سے نقل کیا ہے۔ یہ دونوں طریقے سند کے  
 وہم ہیں صحیح بات وہ ہے جو زید بن عطاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہما کی سند سے منقول ہے۔

سند بزاز میں ہے کہ (اس کو مسند ابی عمر میں سے شمار کرنا) صرف ضحاک سے مروی ہے اور اس حدیث عمر کو ابن ماجہ اور بخاری نے بھی نقل کیا ہے (لیکن یہ غلط ہے)

ان النبی ﷺ تَوْضُأً مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ.

قال ابو عیسی: وفي الباب عن جابر. قال ابو عیسی: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه الا من حديث ابن ثوبان عن عبد الله بن الفضل. وَهُوَ إِسْنَادٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قال ابو عیسی: وَقَدْ رَوَى هَمَّامٌ عَنْ غَابِرِ الْأَحْوَلِ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوْضُأً ثَلَاثًا ثَلَاثًا.

### ﴿ترجمہ﴾

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے وضو میں ہر عضو کو دو مرتبہ دھویا۔

قال البیہقی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن غریب ہے اور ہم اس کو ابن ثوبان عن عبد اللہ بن الفضل کی سند سے ہی پہچانتے ہیں اور اس حدیث کی سند حسن صحیح ہے۔

وفي الباب: اور باب میں جابر سے روایت ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ بھی مروی ہے کہ حضور ﷺ نے وضو میں ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھویا ہے۔

قوله في باب الوضوء مرتين مرتين وقد روى عن أبي هريرة

اس کا مطلب یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے مرتین مرتین والی روایت نقل کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ سنت ہے کیونکہ خود انہوں نے وضو ثلاثا ثلاثا والی روایت بھی نقل کی ہے، لہذا حضرت ابو ہریرہ کا مقصد یہ ہے کہ وضو مرتین والی روایت پر عمل جائز ہے اور اس سے طہارت حاصل ہو جائے گی اور فرض کو ساقط کرنے میں یہ کافی ہے۔

### باب ماجاء في الوضوء ثلاثا ثلاثا

باب ہے وضو میں ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھونے کا بیان

☆ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ أَبِي اسْحَقَ عَنْ أَبِي حَتِّافٍ عَنْ عَلِيٍّ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوْضُأً ثَلَاثًا ثَلَاثًا.

☆ قال ابو عیسی: وفي الباب عَنْ عُثْمَانَ، وَعَالِشَةَ وَالرُّبَيْعِ، وَأَبْنِ عُقْمَرَةَ، وَأَبِي أُمَامَةَ، وَأَبِي رَافِعٍ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَرَ، وَمَعَاوِيَةَ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَجَابِرٍ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ، وَأَبِي بَنْ كَعْبٍ. قال ابو عیسی: حديث علي أحسن شيء في هذا الباب وأصح لانه قد روى من غير وجه عن علي رضوان الله عليه.

والعمل على هذا عند عامة اهل العلم: أَنَّ الْوُضُوءَ يُجْزَى مَرَّةً مَرَّةً، وَمَرَّتَيْنِ أَفْضَلُ، وَأَفْضَلُهُ

ثَلَاثَ. وَلَيْسَ بَعْدَهُ ضِيءٌ.

وقال ابن المبارك: لَا آمَنُ إِذَا زَادَ فِي الْوَضُوءِ عَلَى الثَّلَاثِ أَنْ يَأْتِمَ. وقال أحمد وأصحابه: لَا يَزِيدُ عَلَى الثَّلَاثِ إِلَّا زَجَلٌ مُبْتَلَى.

### ترجمہ

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے وضو میں ہر عضو کو تین مرتبہ دھویا  
وفی الباب: باب میں عثمان، ریح، ابن عمر، عائشہ، ابوامامہ، ابورافع، عبداللہ بن عمر، معاذ، ابو ہریرہ، جابر، عبداللہ بن زید اور  
ابو ذر سے روایات ہیں۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ کی حدیث اس باب میں سب سے احسن اور سب سے اصح ہے۔ تمام اہل علم کا  
اس پر عمل ہے کہ وضو میں ایک ایک مرتبہ ہر عضو کو دھونا بھی کافی ہے۔ اور وضو میں ہر عضو کو دو مرتبہ دھونا زیادہ افضل ہے اور سب  
سے افضل یہ ہے کہ وضو میں ہر عضو کو تین مرتبہ دھویا جائے۔ اور اس کے بعد کوئی درجہ نہیں ہے۔

قال ابن المبارک: ابن مبارکؒ نے فرمایا کہ اگر ایک آدمی وضو میں تین مرتبہ سے زیادہ اپنے عضو کو دھوتا ہے تو مجھے ڈر ہے کہ یہ  
آدمی گناہ گار ہوگا۔

قال احمد واصلی:

امام احمد واصلیؒ نے فرمایا کہ تین دفعہ سے زیادہ اعضائے وضو کو دہی شخص دھوئے گا جو مجنون اور پاگل ہو۔

### باب ماجاء فی الوضوء مرة ومرتين وثلاثا

باب ہے وضو میں تمام اعضا کو ایک مرتبہ اور دو مرتبہ اور تین مرتبہ دھونے کے بیان میں

حدثنا اسماعیل بن موسى الفزاري حدثنا شريك عن ثابت بن أبي صفية قال: قلت لأبي  
جعفر: حدثك جابر: ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرة ومرة ومرة ومرتين وثلاثا ثلاثا قال  
نعم قال ابو عيسى وروى وكيع هذا الحديث عن ثابت بن أبي صفية قال قلت لأبي جعفر  
حدثك جابر عن النبي ﷺ توضأ مرة ومرة ومرة قال نعم وحدثنا بذلك هناد وقتيبة قالوا: حدثنا  
وكيع عن ثابت بن أبي صفية قال ابو عيسى: وهذا أصح من حديث شريك، لانه قد روى  
من غير وجه هذا عن ثابت نحو رواية وكيع. وشريك كثير الغلط وثابت بن أبي صفية هو  
ابو حمزة الثمالي.

### ترجمہ

ثابت بن ابی صفیہ سے روایت ہے (ثابت بن ابی صفیہ راوی راغنی ہے) یہ کہتا ہے کہ میں نے ابو جعفر (حضرت جابر

کے شاگرد) سے کہا کہ کیا آپ کو حضرت جعفر نے حدیث سنائی کہ حضور ﷺ نے وضو میں تمام اعضائے وضو کو ایک مرتبہ دھویا اور کبھی وضو فرمایا تو تمام اعضائے وضو کو دو مرتبہ دھویا اور کسی زمانے میں وضو فرمایا تو سارے اعضائے وضو کو تین مرتبہ دھویا۔ حضرت جعفر نے فرمایا جی ہاں (یہ قرآن علی الشیخ ہے)

قال ابو یوسف: امام ترمذی نے فرمایا کہ وکیع نے اس حدیث کو ثابت ابن ابی صفیہ کی سند سے نقل کیا اور اس میں فرمایا کہ میں نے ابو جعفر سے کہا کہ کیا آپ کو جابر بن عبد اللہ نے حدیث سنائی ہے کہ حضور ﷺ نے اعضائے وضو کو وضو میں ایک ایک مرتبہ دھویا تو انہوں نے فرمایا جی ہاں ہم سے یہ حدیث قتیبہ اور ہناد نے بیان کی۔ انہوں نے کہا کہ یہ حدیث ہم سے وکیع نے ثابت کے حوالے سے بیان کی ہے اور یہ شریک کی حدیث سے زیادہ اصح ہے اس لیے کہ وکیع کی روایت کی طرح ثابت سے یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے اور شریک کثیر الغلط ہیں اور ثابت بن ابی صفیہ ابو حمزہ الثمالی ہیں۔

### باب ماجاء فیمن یتوضا بعض وضوئہ مرتین وبعضہ ثلاثاً

باب ہے اس شخص کے متعلق جو ایک ہی وضو میں بعض اعضائے وضو کو دو مرتبہ دھوئے اور بعض اعضائے وضو کو تین مرتبہ دھوئے  
 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عُمَرُو بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ: فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، وَغَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ، وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ.  
 قال ابو عیسی: و هذا حدیث حسن صحیح.

وقد ذكر لي غير حديث: ان النبي صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ بَعْضَ وَضُوئِهِ مَرَّةً وَبَعْضَهُ ثَلَاثًا. وقد رخص بعض اهل العلم في ذلك: لَمْ يَرَوْا بَأْسًا أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بَعْضَ وَضُوئِهِ ثَلَاثًا، وَبَعْضَهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ مَرَّةً.

### ترجمہ

عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے وضو فرمایا پس چہرے کو تین مرتبہ دھویا اور دونوں ہاتھوں کو دو مرتبہ دھویا اور سر کا مسح فرمایا اور اپنے دونوں پاؤں کو دھویا۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ سے متعدد احادیث میں مروی ہے کہ حضور ﷺ نے بعض اعضائے وضو کو ایک مرتبہ دھویا اور بعض اعضائے وضو کو تین مرتبہ دھویا۔ بعض اہل علم نے اس کی اجازت دی ہے، ان کے خیال میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی آدمی بعض اعضائے وضو کو تین مرتبہ دھوئے اور بعض اعضائے وضو کو دو یا ایک مرتبہ دھوئے۔

### وضو سے متعلق چار ابواب قائم کرنے کی غرض

مصنف کی بھی ان تمام ابواب سے یہی غرض ہے کہ ان طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ فرض نہیں بلکہ جس طریقے میں زیادہ

عدد (حالات مرآت) کا ذکر ہے وہ سنت طریقہ ہے اور بعض اشیاء آداب و مستحبات کی قبیل سے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ فرض پورا کرنا اور نفس طہارت کا حاصل ہونا الگ بات<sup>(۱)</sup> ہے اور طہارت اس طرح حاصل کرنا کہ تمام سنن اور آداب کی رعایت ہو جائے یہ الگ بات ہے<sup>(۲)</sup> واللہ تعالیٰ اعلم

قولہ مبتدئ

اس کا ترجمہ پاگل اور دیوانہ سے کیا گیا ہے یا وہ آدمی جو وہم میں مبتلا ہو یا وہ شخص مراد ہے جو بلا ضرورت مبالغہ اور غور و خوض سے کام لیتا ہے اور اصل مقصود سے غافل رہتا ہے۔

وثابت بن ابی صفیہ:

رافضی راوی سے حدیث نقل کرنے کی شرائط

یہ راوی اگر چہ رافضی ہے لیکن بدعتی کی<sup>(۳)</sup> روایت جب تک قابل قبول ہوتی ہے کہ جب تک کہ وہ اپنے بدعتی مذہب کی طرف

(۱) ابن العربی نے مسند احمد کی روایت میں اس کی تصریح فرمائی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول منقول ہے جس نے اعضا و عضو کو ایک بار دہرایا تو یہ عضو کا تکلیف ہے اس کے بغیر وہ بھی نہ ہوگا اور جس نے دو دفعہ اعضا کو دہرایا تو اس کو ثواب و اجر کے دو حصہ ملیں گے اور جس نے تین تین دفعہ اعضا و عضو دہرایا تو یہ میرا اور مجھ سے پہلے انبیاء کا عضو ہے۔ ابھی

قلت: صاحب جمع الفوائد نے معاویہ بن قرة عن ابیہ عن جده سے اسی کے ہم معنی روایت نقل کی ہے۔ پھر ابن العربی فرماتے ہیں: راویوں کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو ضامہ اور قحطہ مرتین اور وضو ثلاثہ مختلف روایتوں سے مقصود یا تو یہ ہے کہ وضو میں پھر ہر عضو کے لئے تین دفعہ چلو بھرتے تھے یہ بیان کرنا ہے یا ہر دفعہ وضو کا استیجاب فرماتے تھے لیکن دوسرا احتمال صحیح نہیں کیونکہ ہر چلو پانی سے وضو کا استیجاب ہونا ایک امر عقلی ہے جس کا ہر متوہنی کو تمیز نہیں ہو سکتا کہ اس چلو سے میرا وضو پورا کا پورا حلال یا نہیں لہذا یہ مراد نہیں کہ ہر چلو سے پورا پورا وضو وصل جائے لہذا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر چلو کرتے تھے (کسی وضو میں دو دفعہ کسی میں تین دفعہ وغیرہ) اس وجہ سے ابن القاسم فرماتے ہیں کہ امام مالک نے وضو میں کسی عدد کو مقرر نہیں فرمایا کہ ایک دفعہ یا دو دفعہ یا تین دفعہ وضو ضروری ہے بلکہ جتنی دفعہ پانی ڈالنے سے پورے وضو کا استیجاب ہو جائے یہ ضروری ہے۔ احادیث میں وضو میں اعداد و حمل کے متعلق مختلف طریقے وارد ہوئے ہیں قابل اعتماد بات یہی ہے کہ سب سے مقصود وضو کا استیجاب ہے اور چلو کے چھوٹے بڑے ہونے سے اس میں کسی بیشی ہوتی رہتی ہے (جبکہ چلو بڑا ہوگا تو ایک دفعہ سے ہی وضو کا استیجاب ہو جائے گا اور جس کا چھوٹا ہوگا تو کئی چلو عقد پر بہانے پڑیں گے) اسی طرح جس شخص کا جسم پراگندہ اور آلودگیوں سے بھرا ہوا ہوگا وہ کئی دفعہ پانی ڈالے گا ورنہ ایک دفعہ ہی کافی ہوگا ایسے ہی جو وضو منقول منقول ہوگا تو ایک دفعہ سے ہی پانی کتنی چاہیگا اور وضو منقول کئی جگہوں (اور حدود) والا ہوگا تو کئی دفعہ پانی بہانے کا چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چہرہ تین دفعہ وضو یا دو ہاتھ پاؤں دو دفعہ کیونکہ چہرہ کی کئی حدود ہیں پانی اس پر بالکل سیدھا بہا دینے سے نہیں بہہ سکتا (تخلاف ہاتھ پاؤں کے)۔ ابھی

(۲) یہ بات یاد رکھیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے پہلے تین اہباب قائم کیے باب الوضوء مرتہ، باب الوضوء مرتین مرتین، باب الوضوء ثلاثا ثلاثا۔ ان میں داخل نماز (وضو) کے تین طریقوں (کو ذکر فرمایا پھر چرچے تھے باب کو قائم فرمایا اور اس باب میں تینوں طریقوں کو جمع فرمایا (کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تین مختلف جہاس میں تینوں طریقے منقول ہیں) شراح کا رجحان یہ ہے کہ مصنف کی فرض اس باب سے یہ ہے کہ ایک حدیث کو ذکر کیا جائے جس میں تینوں طریقوں کا ذکر ہو جب کہ میری رائے یہ ہے کہ فرض مصنف یہ ہے کہ گذشتہ تین اہباب میں جو مضارب کا تو ہم یہود اور مسکاتھاس وہم کو رفع کرنا کہ ان اہباب میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ سب طریقے ثابت ہیں۔

(۳) امام نووی کی تقریب میں لکھتے ہیں: جو شخص ایسا عالمی بدعتی ہو کہ اس کی بدعت کی وجہ سے اس کی تکفیر کی گئی ہو تو اس سے بالافتقار روایت لینا صحیح نہیں اور جو شخص ایسا بدعتی نہ ہو کہ اس پر تکفیر کا حکم لگے تو ایک قول میں اس سے روایت لینا صحیح نہیں جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ اپنے مذہب کی تائید میں جھوٹ کو حلال نہ سمجھتا ہو تو اس کی روایت قابل اعتبار ہے، امام شافعی سے منقول ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ جب تک یہ اپنی بدعت کی طرف دائمی نہ ہو تو اس کی روایت قابل اعتبار ہے اور یہی قول امام معتزل اور اکثر علماء کا مذہب ہے۔ پہلا قول اس لئے بھی ضعیف ہے کہ بخاری اور مسلم نے بہت سے ایسے متوہمین سے روایتیں لی ہیں جو اپنے مذہب کی طرف دائمی نہ تھے۔ ابھی

از حرم: تہذیب الجندیب میں ہے ثابت بن ابی صفیہ ابو حمزہ اشجانی کے متعلق امام احمد کہتے ہیں ضعیف لیس شیعی اور عجمی بن معین نے بھی لیس شیعی واد امام نسائی نے لیس متذکر فرمایا ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)



داعی نہ ہو یہ تفصیل اس لئے ضروری ہے کہ خود امام بخاری<sup>(۱)</sup> نے مبتدعین کی ایک جماعت سے احادیث کو نقل کیا ہے جبکہ وہ بدعتی سمجھا ہو۔

## باب ماجاء فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان؟

باب ہے اس بیان میں کہ حضور ﷺ نے کس طرح وضو فرمایا (اس باب میں وضو کی تفصیلی کیفیت کا بیان ہے)  
 ملاحدثنا ہناد وقتیبہ قالاً حدثنا ابو الاخوص عن ابی اسحق عن ابی حنیہ قال: رَأَيْتُ عَلِيًّا  
 تَوَضَّأَ فَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً، ثُمَّ غَسَلَ قَدَمَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، ثُمَّ قَامَ فَأَخَذَ فَضْلَ طَهُورِهِ.  
 وَذَرَعِيهِ ثَلَاثًا، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً، ثُمَّ غَسَلَ قَدَمَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، ثُمَّ قَامَ فَأَخَذَ فَضْلَ طَهُورِهِ.  
 فَفَرَسَهُ وَهُوَ قَائِمٌ، ثُمَّ قَالَ: أَحَبُّتُ أَنْ أُرِيَكُمْ كَيْفَ كَانَ طَهُورُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
 وَسَلَّمَ. قَالَ أَبُو عَمِيٍّ: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَثْمَانَ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ  
 عُمَرَ، وَالرُّبَيْعِ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ، وَعَالِشَةَ رِضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِمُ.

ملاحدثنا قتیبة وھناد قالاً حدثنا ابو الاخوص عن ابی اسحق عن عبد خیر: ذُکِرَ عَنْ عَلِيٍّ  
 بِفَضْلِ حَدِيثِ أَبِي حَنِیَّةٍ، إِلَّا أَنَّ عَبْدَ خَيْرٍ قَالَ: كَانَ إِذَا فَرَّغَ مِنْ طَهُورِهِ أَخَذَ مِنْ فَضْلِ طَهُورِهِ  
 بِكَفِّهِ فَذَرَعَهُ. قَالَ أَبُو عَمِيٍّ: حَدِيثٌ عَلَى رِوَاةِ ابْنِ أَبِي اسْحَقٍ الْهَمْدَانِيِّ عَنْ أَبِي حَنِیَّةٍ وَعَبْدِ خَيْرٍ  
 وَالْحَرْثِ عَنْ عَلِيٍّ.

وَقُلُّوْا هَذِهِ زَائِدَةٌ بَنُ قُدَّامَةَ وَغَيْرُ وَاحِدٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ خَيْرٍ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ  
 حَدِيثُ الْوُضُوءِ بِطَوِيلِهِ. وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قَالَ: وَرَوَى شُعْبَةُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ خَالِدِ بْنِ عَلْقَمَةَ، فَأَخْطَا فِي اسْمِ أَبِيهِ، فَقَالَ:  
 مَالِكُ بْنُ عُرْفَةَ، عَنْ عَبْدِ خَيْرٍ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: وَرَوَى عَنْ أَبِي عَوَّانَةَ: عَنْ خَالِدِ بْنِ عَلْقَمَةَ عَنْ  
 عَبْدِ خَيْرٍ عَنْ عَلِيٍّ. قَالَ وَرَوَى عَنْهُ: عَنْ مَالِكِ بْنِ عُرْفَةَ، بِمِثْلِ رِوَايَةِ شُعْبَةَ. وَالصَّحِيحُ:  
 خَالِدُ بْنُ عَلْقَمَةَ.

## ترجمہ

ابو حنیہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیکھا انہوں نے وضو کیا پس انہوں نے اپنی

(گذشتہ صفحہ کا باقیہ) ابن حبان کہتے ہیں کہ یہ عالی شیعہ تھا اور حدیث کے نقل کرنے میں کثیر الوہم تھے اس لئے جب یہ منفرد کسی حدیث کو نقل کریں تو ان کی روایت ناقابلِ احتجاج ہے۔ اکثر ائمہ نے ان کو ضعیف راویوں کی فہرست میں نقل کیا ہے۔ حافظ فرماتے ہیں ابن ماجہ نے کتاب الطہارۃ میں ان سے روایت نقل کی ہے (تہذیب ۸/۲) از ترجم

(۱) سند کی خبر بدعتی کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی اس بدعتی سے روایت لیا جاتا ہے جب تک کہ وہ اپنے مذہب کی طرف داعی نہ ہو اور سچا اور راست گو ہو اور امام بخاری نے بھی ایسے مبتدع سے روایتیں نقل کی ہیں جیسا کہ نووی کے کلام میں گزرا۔ اس ثابت بن ابی منیہ راوی کو کسی نے بھی بخاری کے رواۃ میں ذکر نہیں کیا لہذا ثابت راوی سے روایت لینا مبراؤں نہیں۔

دونوں ہتھیلیوں کو دھویا یہاں تک کہ ان کو صاف کر دیا پھر کئی تین مرتبہ فرمائی، ناک میں تین مرتبہ پانی ڈالا اور چہرے کو تین دفعہ دھویا، اپنے دونوں ہاتھوں کو تین دفعہ دھویا اور اپنے سر کا ایک مرتبہ مسح کیا (یہ حنفیہ کی دلیل ہے) اور پاؤں کو تین دفعہ دھویا (مٹھنوں تک) پھر کھڑے ہو گئے اور اپنے وضو کا مہجی پانی لیا اور وہ کھڑے ہو کر پیا اور پھر (حضرت علی رضی اللہ عنہ نے) ارشاد فرمایا کہ میں نے یہ پسند کیا کہ میں تمہیں دکھلاؤں کہ حضور ﷺ کے وضو کا طریقہ کس طرح تھا۔

وفی الباب: باب میں عثمان، عبد اللہ بن زید، ابن عباس، عبد اللہ بن عمر وعائشہ، رضی اللہ عنہم اور عبد اللہ بن انیس سے روایات ہیں۔

حدیث: حدثنا قتیبہ .... عن علی

قتیبہ سے جو روایت ہے اس میں عن ابی اسحق کے بعد عن عبد خیر ہیں انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نقل کیا جس طرح ابو حبیہ سے روایت ہے لیکن عبد خیر راوی نے یہ الفاظ ذکر کیے ”جب وضو سے فارغ ہوئے تو وضو کے مہجی پانی کو اپنے ہاتھوں میں لیا اور اس کو پیا“

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ابو اسحق ہمدانی نے عن ابی حبیہ اور عبد خیر اور الحارث تین راویوں سے نقل کیا۔ جبکہ زائدہ اور ابن قدامہ اور متعدد شاگردوں نے خالد بن علقمہ کے واسطے سے عن عبد خیر عن علی طویل حدیث وضو نقل کی اور یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ شعبہ نے اس حدیث کو خالد بن علقمہ سے نقل کیا تو ان کے اور ان کے والد کے نام میں غلطی کی اور کہہ دیا مالک بن عرفطہ۔ (خالد کے بجائے مالک اور علقمہ کے بجائے عرفطہ نقل کیا) ابو حبانہ نے عن خالد بن علقمہ عن عبد خیر عن علی نقل کیا ہے اور ابو حبانہ سے مالک بن عرفطہ بھی مروی ہے جس طرح شعبہ نے روایت کی ہے صحیح نام خالد بن علقمہ ہے۔

## ﴿تشریح﴾

اس باب سے غرض مصنف:

جب مصنف وضو کی کیفیت اور اس کے ایک ایک رکن کو بیان کر کے فارغ ہو گئے اور اعضاء مغسولہ اور مسوحہ کو الگ الگ ذکر فرما دیا تو اب اس باب سے مقصود مصنف یہ ہے کہ آپ ﷺ کے اس وضو کو ذکر فرمائیں جس میں تمام ارکان و منین یکجا ہو کر سامنے آجائیں اور امت اس کی اقتداء کرے اور اس روایت کے علاوہ دوسری روایات کو عوارض اور اغراض پر محمول کیا جائے گا۔ لہذا اس روایت میں جو وضو کا طریقہ ہوگا وہ سب سے عمدہ اور قابل وثوق و اعتماد ہوگا بہت قابلہ دیگر روایات کے۔ نیز اس روایت میں ذکر ہے کہ سر کا مسح ایک دفعہ فرمایا تو اس سے صراحۃً معلوم ہو گیا کہ ماہ واحد سے سر کا مسح ہوا تھا لہذا جن روایات میں تکرار مسح کا ذکر ہے اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ماہ واحد سے تکرار مسح ہوا تھا نہ کہ مختلف پانی سے (کہ ہر بار الگ پانی لیا ہو) اس طرح روایات میں تعارض ختم ہو جائے گا۔

حدیث باب سے استدلال احناف: قوله فغسل کفہ

لفظ کف لغت میں اگرچہ ہاتھ کے اندرونی حصہ (صرف ہتھیلی) کو کہتے ہیں لیکن یہاں مجازاً پورا ہاتھ مراد ہے۔ یعنی انگلیوں سے

لے کر گئے تک، نیز اس حدیث میں مضمر ثلثاً واستثنیٰ ثلثاً کا ذکر ہے، اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ الگ الگ پانیوں سے تین دفعہ کلی اور ناک میں پانی ڈالا ہو ورنہ راوی مضمر و استثنیٰ ثلثاً ذکر کرتا، لفظ ثلثاً کا کوکر ذکر نہ کرتا۔ عبد خیر راوی نے جو زیادتی فشر بہ وهو قائم کے بعد ذکر کی ہے وہ اس کے قول احببت الخ کے قائم مقام ہے<sup>(۱)</sup>۔

احببت الخ کا خلاصہ یہ ہے کہ<sup>(۲)</sup> ابو خیر کہتے تھے علی رضی اللہ عنہ نے وضو فرمایا تاکہ ہمیں تعلیم فرمائیں کہ آپ ﷺ کے وضو کا طریقہ کیا تھا پھر اس میں کھڑے ہو کر وضو کا ماقبی پانی پینے کا ذکر فرمایا۔ (از مترجم: آئندہ عبارت سے حضرت گنگوہی ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں، وہ اشکال یہ ہے:

اشکال: اس روایت میں کھڑے ہو کر پانی پینے کا ذکر ہے حالانکہ دوسری روایات میں کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت ہے۔)  
کھڑے ہو کر وضو کا بقیہ پانی پینے کی غرض:

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وضو کا طریقہ تعلیم فرمایا اور اس میں کھڑے ہو کر وضو کا بقیہ پانی پینے کا ذکر فرمایا حالانکہ دوسری روایت میں کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت ہے تو اس ممانعت والی روایت کو نبی تنزیہی پر محمول<sup>(۳)</sup> کریں گے یا طبعی طور پر نقصان دہ ہونے کی وجہ سے منع فرمایا ہو یہ نبی شرعی نہیں ہے لہذا یہ کہا جائے گا کہ ممانعت اس وقت ہے جب بہت زیادہ پانی کھڑے ہو کر پی لیا جائے تھوڑا سا پانی کھڑے ہو کر پینے میں کوئی نقصان نہیں پھر یہ بات یاد رکھیں کہ اس کے پینے سے برکت کا حاصل ہونا یہ اس کے منافی نہیں کہ اس پانی سے استنجاء جائز ہو جیسا کہ عوام اس پانی سے استنجاء کے عدم جواز کے معتقد ہیں۔

قال ابو عیسیٰ کی تشریح

وروی شعبہ هذا الحديث (عن خالد بن علقمة فاحطافي اسمہ واسم ابیہ  
فقال مالک بن عرفة)

یہ کوئی اضطراب<sup>(۱)</sup> نہیں کہ حدیث کے صحیح یا حسن ہونے میں غل میں مل جائے بلکہ یہ تو ایک شخص کے نام میں غلطی ہے اور اضطراب

(۱) عبد خیر کے مقولہ کی تشریح: حضرت نے تو ایسا ہی ذکر فرمایا ہے لیکن مجھے یہ بات نہیں ملی صحیح بات یہی ہے کہ عبد خیر راوی کا مقولہ کسان اذا فرغ من غسلہ من وضو کے بعد خیر راوی کی روایت میں (جیسا کہ کتاب سے ظاہر ہے) اصل میں ابو حیدر راوی اور عبد خیر راوی کی روایتوں میں کچھ فرق تھا تو مصنف نے اس فرق پر تنبیہ فرمادی رہا یہ قول تم قال احببت۔۔۔ الخ تو یہ عبد خیر راوی کی روایت میں موجود ہے، جیسا کہ تمام کتب روایہ میں موجود ہے (لہذا فرق وہی ہے کہ عبد خیر کی روایت میں کسان اذا فرغ من طہورہ اخذ من فضل طہورہ بکفہ فشر بہ کا جملہ ہے اور ابو حیدر کی روایت میں تم قام فاحط فاحط فضل طہورہ فشر بہ وهو قائم کا جملہ ہے اگلے جملے میں۔

(۲) حضرت کی تقریر میں یہی لفظ ہے صحیح بات یہ ہے کہ یہ لفظ عبد خیر ہے۔

(۳) ابن تیم اور علامہ شامی نے اس مسئلہ میں تفصیل نقل کی ہے اور عقرب دوسری جلد میں اس کا کچھ بیان آئے گا۔

(۴) یعنی ایسا اضطراب نہیں ہے جو کہ صحیح حدیث میں غل ہو۔ علامہ سیوطی تدریب میں لکھتے ہیں کہ کبھی حدیث مضطرب ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ ایک شخص کے نام اور اس کے والد کے نام اور نسبت میں اختلاف ہو لیکن وہ شخص ثقہ ہو لہذا حدیث کو صحیح کہا جائے گا اور یہ نام کا اضطراب نقصان دہ نہ ہوگا۔ انہی

وہ ہوتا ہے کہ کسی میں اختلاف ہو جائے نہ کہ اسم مختلف ہوں۔

## باب فی النُّضْحِ بَعْدَ الْوُضُوءِ

باب ہے وضو کے بعد (کپڑے/رومالی) پر پانی چھڑکنے کا بیان

بِمَا حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ وَاحْمَدُ بْنُ أَبِي عُثَيْدٍ اللَّهُ السُّلَمِيُّ الْبَصْرِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو قَتِيبَةَ سَلَمٌ بْنُ قَتِيبَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْهَاشِمِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: جَاءَ نِيَّ جَبْرِيلُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِذَا قَوَّضْتَ فَأَنْتَضِحْ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ قَالَ: وَسَمِعْتُ مُحَمَّدًا يَقُولُ: الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْهَاشِمِيُّ مُتَكْرِرُ الْحَدِيثِ.

قال وفي الباب عن أبي الحكم بن سفيان، وابن عباس، وزيد بن حارثة، وأبي سعيد الخدري، وقال بعضهم: سفيان بن الحكم، أو الحكم بن سفيان، واضطرأوا إلى الحديث.

### ﴿ترجمہ﴾

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تکل امین میرے پاس تشریف لائے اور ارشاد فرمایا اے محمد (ﷺ) جب آپ وضو کر لیں تو کپڑے (رومالی) کو تڑک لیں۔  
قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث غریب ہے میں نے امام بخاری سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ حسن بن علی الهاشمی راوی متکرر الحدیث ہے

وفی الباب: باب میں ابوالحکم بن سفيان، ابن عباس، زید بن حارثہ اور ابو سعیدؓ سے روایات ہیں۔  
بعض حضرات نے اس راوی کا نام سفيان بن الحكم لیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ راوی کا نام حکم بن سفيان ہے اور اس حدیث میں اضطراب ہے۔

### ﴿تشریح﴾

لفظ نضح دو معنوں (۱) میں لفظی طور پر مشترک ہے پہلا معنی اس کا استنجا کرنا۔

(۱) باب فی النضج بعد الوضوء کی حدیث کی تشریح میں چار اقوال درج قول یہ ہے کہ یہ لفظ مشترک ہے جبکہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ علماء نے اس حدیث کی شرح میں چار اقوال اختیار فرمائے ہیں:

۱۔ وضو کے بعد پانی کو عضو مخصوص پر ڈالو اور صرف مسح پر اکتفا نہ کرو بلکہ خوب پانی بہاؤ۔

۲۔ پیٹھ سے اچھی طرح پاکی حاصل کرو کہ کار کار اور چھڑک کر۔

۳۔ شلوار کو تڑک کر مراد ہے۔ (باقی اگلے صفحے پر)

کیونکہ استنجاء میں بھی نضح (چھڑکنا) علی الذکر ہوتا ہے کہ عضو مخصوص پر پانی ڈالا جاتا ہے، دوسرا معنی: شلوار کے اس حصہ (رومالی) پر پانی ڈالنا جو حصہ عضو مخصوص سے ملا ہوا ہے، پہلے معنی سے کوئی نیا فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ بول و براز کے بعد استنجاء کرنا ہر خاص و عام کو معلوم ہے اور قرآن عزیز میں اس کی ترغیب دی گئی ہے اور کئی روایتوں میں استنجاء کو مستحب قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے مصنف علام رحمہ اللہ نے اس ترجمۃ الباب میں نضح کے بعد، بعد الوضوء کی زیادتی کر کے اشارہ کیا ہے کہ حدیث باب میں نضح کا دوسرا معنی مراد ہے، کیونکہ نضح بمعنی استنجاء وضوء سے پہلے ہوا کرتا ہے۔

نضح کے دو مشہور معنی اور مصنف کے نزدیک ایک معنی کی تعیین اور اس نضح سے غرض:

حدیث میں اذا توضأت کی تشریح پہلے معنی کے اعتبار سے یہ ہوگی کہ پیشاب کرنے کے بعد جب تمہارا وضوء کا ارادہ ہو تو پہلے استنجاء کرو بعد میں وضوء کرو اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ مطلب ہوگا کہ جب وضوء کر چکو تو رومالی پر پانی چھڑک لیا کرو۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ نمازی اگر دوران نماز تری محسوس کرے تو اس کو شک پیدا ہو سکتا ہے تو اس دوسرا رشک کو ختم کرنا مقصود ہے کہ یہ تری تو پانی کی ہے (نہ کہ پیشاب کا قطرہ)

ہاں یہ مسئلہ خوب یاد رکھیں کہ اگر نماز کے بعد معلوم ہوا کہ نماز کے دوران قطرہ آگیا تھا تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی اور اگر نماز کے دوران اسے قطرہ وغیرہ نکلنا محسوس ہوا لیکن وہ نماز پڑھتا رہا پھر نماز کے بعد معلوم ہوا کہ کچھ بھی نہ تھا صرف وہم تھا تو اس کی نماز صحیح ہو گئی، ہاں حدیث شریف میں مذکورہ نضح کا فائدہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں انسان نماز ادا کرتے ہوئے اطمینان اور خشوع و خضوع سے نماز میں مشغول رہے اور نماز میں وساوس کا شکار نہ بنے۔

واضطربوا فی هذا الحدیث کی تشریح

قوله واضطربوا فی هذا الحدیث

لفظ حدیث یہاں معنی لغوی میں <sup>(۱)</sup> استعمال ہوا ہے یعنی اس لفظ حکم بن سفیان یا سفیان بن حکم میں اضطراب واقع ہوا ہے یا حدیث سے اس کا اصطلاحی معنی بھی مراد ہو سکتا ہے کہ حدیث میں اس لفظ کی وجہ سے اضطراب واقع ہوا ہے۔ اضطراب کبھی تو متن حدیث میں ہوتا ہے کبھی سند میں۔ <sup>(۲)</sup>

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ) ۳۔ پانی سے استنجاء کرنا مراد ہے۔ (ابھی مختصراً)

مصنف کا بیان تیسرے معنی کی طرف ہے کیونکہ وضوء کے بعد تو صرف ملن سراویل ہی کیا جاتا ہے اور نووی نے اس معنی کو جمہور کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس کی تائید ابن ماجہ کی اس روایت سے ہوتی ہے جو حکم بن سفیان سے مروی ہے کہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ وضوء فرمایا پھر ایک پھلی میں پانی لے کر رومالی پر چھڑک لیا اور اس طرح کی مزید روایات موجود ہیں اور یہی معنی سب سے مشہور ہے۔

(۱) حدیث لغت میں قدیم کی ضد ہے اس کا اطلاق بات کہنے پر ہوتا ہے خواہ بات تمویزی ہو یا زیادہ کثافتی شرح الشرح للنخبۃ لهذا حدیث سے اس کا لغوی معنی مراد لینے میں کوئی تباہی نہیں۔

(۲) کبھی اضطراب سند میں واقع ہوتا ہے کبھی متن میں، اور کبھی سند اور متن دونوں میں جیسا کہ اعلیٰ صراح الحدیث نے اس کی تفصیل ذکر کی ہے یہاں پر اضطراب فی السند ہے اور علامہ سیوطی نے تدریب میں اضطراب فی السند کی مثال میں اس حدیث کو پیش کیا ہے پھر فرماتے ہیں کہ یہاں اس مسئلہ میں دس اقوال ہیں پھر اس کی تفصیل ذکر فرمائی غار جمع الیہ نو شنت۔

## بَابُ فِي إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ

باب ہے وضو کا بھی طرح کرنے کے بیان میں

بِمَا حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا أَذْلِكُكُمْ عَلَى مَا يَمْنَعُوهُ اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا وَيَرْفَعُ بِهِ التَّرَجَاتِ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكَارِهِ، وَكُفْرَةُ الْخُطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ، وَاتِّظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَلِذَلِكَ الرِّبَاطُ.

بِمَا وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَلَاءِ نَحْوَهُ، وَقَالَ قُتَيْبَةُ فِي حَدِيثِهِ: فَلِذَلِكَ الرِّبَاطُ، فَلِذَلِكَ الرِّبَاطُ قَلَانًا.

قال أبو عيسى: وفي الباب عن عليّ وعبد الله بن عمرو وابن عباس، وغنيفة، ونقائل غنيفة، بن عمرو، وعائشة، وعبد الرحمن بن عائش الحضرمي، وأنس.

قال أبو عيسى: وحدثني أبي هُرَيْرَةَ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَالْعَلَاءُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ هُوَ ابْنُ يَتَقُوبَ الْجَهَنِيُّ الْحُرِيُّ وَهُوَ ثِقَةٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ.

### ترجمہ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کیا میں تمہیں وہ کام نہ بتلاؤں جن کاموں کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ گناہوں کو مٹا دیتے ہیں اور ان کے ذریعے سے درجات کو بلند فرماتے ہیں؟ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیوں نہیں۔ آپ نے فرمایا باوجود مشقتوں کے وضو مکمل طریقے پر کرنا اور مسجدوں کی طرف زیادہ آتے جاتے رہنا اور ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا۔ یہی رباط (یعنی دشمن کے خلاف سرحد پر پہرہ دینا) ہے۔

حدیث نمبر ۴: ..... حدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنِ الْعَلَاءِ نَحْوَهُ

حضرت علاء سے اسی طرح مروی ہے اور قُتَيْبَةُ نے جو روایت نقل کی ہے اس میں قُتَيْبَةُ نے کہا کہ حضور ﷺ نے تین

مرتبہ یہ ارشاد فرمایا فَلَذَلِكَ الرِّبَاطُ، فَلَذَلِكَ الرِّبَاطُ، فَلَذَلِكَ الرِّبَاطُ.

وفی الباب: باب میں علیؓ اور عبد اللہ بن عمروؓ، ابن عباسؓ، عبیدہ بن عمرؓ، عائشہؓ، عبد الرحمن بن عائشؓ اور انسؓ سے روایات ہیں۔

قال أبو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور علاء بن عبد الرحمن یہ ابن یقُوب الجہنی ہیں اور وہ محدثین کے یہاں ثقہ راوی ہیں۔

### تشریح

آلا أدلکم سے خطاب کا مقصد

قوله آلا أدلکم

اس طرح سوال کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ تاکید کے ساتھ اس بات کو خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے کیونکہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ اس نے تھوڑے عمل پر اتنا زیادہ ثواب کیسے مل سکتا ہے تو خیال ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس حدیث سے مقصود صرف ترغیب دینا ہے اور اس سے مراد مجازی معنی ہیں نہ کہ حقیقی معنی لیکن جب صحابہ نے خود پوچھا اور اپنی رغبت کا اظہار فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسباق الموضوع الخ ذکر فرمایا یعنی جس وقت میں پانی ٹھنڈا ہو، ہوا چل رہی ہو تو اس وقت وضو کے تمام فرائض وسنن اور آداب کو بجالانا بہت مشکل اور مشقت والا عمل ہے۔

و کثرة الخطاء یہ غلطی کی جمع ہے۔

الی المساجد

یا تو یہ مطلب ہو کہ مسجد کے دور ہونے کی وجہ سے اس کے قدم زیادہ پڑتے ہیں یا فرائض اور نوافل پڑھنے کے لئے یہ شخص تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد مسجد کی طرف چلتا ہے۔ جس کے سبب اس کے قدم زیادہ ہو جاتے ہیں۔

حدیث میں مذکور رباط کی تشریح

فذلکم الرباط

اس<sup>(۱)</sup> میں اسی تیسری صفت کی طرف اشارہ ہے۔ رباط کا لغوی معنی گھوڑوں کو باندھنا لیکن یہاں پر مراد یہ ہے کہ سرحدوں کی حفاظت میں گھوڑے باندھ کر چوکس رہنا اور یہ جہاد کے سب سے اعلیٰ مرتبوں میں سے ہے اگرچہ جہاد سارا کا سارا اسی سراپا خیر ہے کیونکہ مجاہد ایک متعین وقت تک دشمن سے جنگ کرتا ہے پھر اس کے علاوہ کے اوقات اس کے فارغ ہو جاتے ہیں اور اس میں وہ اطمینان و سکون حاصل کرتا ہے لیکن جو شخص سرحد پر چوکس کھڑا ہو کسی وقت ایک لمحہ کے لئے بھی دشمن سے مأمون و بے خوف نہیں ہوتا کیونکہ دشمن کی سرحد اور زمین ملی ہوئی ہوتی ہے مسلمانوں کی سرحد سے..... یہاں پر اس حدیث میں منظر صلاۃ کو رابطہ کے ساتھ تشبیہ دی، وجہ شہد ظاہر ہے کہ جو شخص مسجد میں نماز کے انتظار میں بیٹھا ہوتا ہے یہ بھی اپنے اس نفس سے جہاد کرتا ہے جو اس کو مسجد سے نکل جانے پر ابھارتا ہے اور دنیوی مشاغل کی طرف یہ نفس رغبت دلاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ فذلکم الرباط کا مرجع امور خلائش کا مجموعہ ہو، فافہم وبالله التوفیق۔

وضو سے کون سے گناہ معاف ہوتے ہیں

پھر یہ بات یاد رکھیں کہ یسحو اللہ به الخطایا میں کفر مانے سے مراد یہ ہے کہ<sup>(۲)</sup> گناہ اعمال سے گناہ منادئیے جاتے

(۱) ابن العربی فرماتے ہیں: اس جملہ سے مقصود اللہ تعالیٰ کا فرمان یا یھیا الذین امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) ابن العربی نے عارضۃ الاحوذی میں اس معنی کو بالجمہ بیان فرمایا ہے۔

ہیں۔ لوح محفوظ سے مٹانا مراد نہیں ہے پس تادمہ اعمال میں فرشتوں نے جو گناہ درج کئے ہوتے ہیں وہ مٹ جاتے ہیں۔ نیز اس گناہ کے جو اثرات اس کے دل اور چہرے پر لگ گئے تھے..... جس کا پاک روغن اور ملائکہ مشاہدہ کرتے ہیں۔ اگرچہ ہم نہیں دیکھ سکتے۔..... وہ بھی مٹ جاتے ہیں..... خطایا سے مراد جو بھی گناہ انسان کرتا ہے خواہ وہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ اور تمام حقوق اللہ سب خطایا میں داخل ہیں، رہے حقوق العباد تو عداوت کے سبب وہ گناہ معاف تو ہو جاتا ہے لیکن صرف عداوت سے بندے کا حق معاف نہیں ہوتا کیونکہ تو بہ نام ہے اپنے کئے ہوئے فعل سے رجوع کرنے کا لہذا حقوق العباد میں تو بہ اس وقت تحقق ہوگی، جب ال حق تک ان کا حق پہنچا دے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ نفس عداوت کا کافی نہ ہوگی۔

یہ بات یاد رکھیں کہ گناہ اور حق مالی دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اور حقوق العباد کے غصب کی صورت میں یہ دونوں چیزیں موجود ہیں۔ پہلا حق گناہ، یہ حق اللہ ہے اس لئے عداوت اور استغفار سے معاف ہو جائے گا۔ لیکن دوسرا حق مالی حقوق العباد کی قبیل سے ہے، اس لئے وہ صرف تو بہ سے معاف نہ ہوگا مگر بالفاظہ حفظ وبالله التوفیق۔

وَعَبِيدُهُ وَيُقَالُ عَبِيدَةُ بَنِ عَمْرٍو  
پہلا عبیدہ معترف ہے جبکہ دوسرا ہر وزن کمرئہ مکبر ہے۔

## بَابُ الْمُنْدِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ

مَحَدَّثَنَا مُسْتَفِيَانُ بْنُ وَكَيْعٍ بْنُ الْجَرَّاحِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ حُبَابٍ عَنْ أَبِي مُعَاذٍ  
عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِرْقَةٌ يَنْشِفُ  
بِهَا بَعْدَ الْوُضُوءِ.

قال: وفي الباب عن مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ.

مَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ عَنْ عُتْبَةَ بْنِ حُمَيْدٍ  
عَنْ عُبَادَةَ بْنِ نُسَيْبٍ. عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَسَّيْنٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ مَسَحَ وَجْهَهُ بِطَرَفِ ثَوْبِهِ.

قال أبو عيسى: هذا حديث غريب واسناده ضعيف. وَزَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ  
عَنْ أَنَسٍ الْإِسْرَافِيُّ يُضَعِّفَانِ فِي الْحَدِيثِ.

قال أبو عيسى: حديث عائشة ليس بالقائم ولا يصح عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذا  
الباب شيء.

وَأَبُو مُعَاذٍ يَقُولُونَ: هُوَ مُسْلِمَانُ بْنُ أَرْقَمٍ. وَهُوَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ.



وَقَدْ رَخَّصَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ فِي التَّحْمِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ.

وَمَنْ كَرِهَهُ إِنَّمَا كَرِهَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقِيلَ: إِنَّ الْوُضُوءَ يُوزَنُ، وَرَوَى ذَلِكَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ وَالزُّهْرِيِّ.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَمِيدٍ الْوَارِزِيُّ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ قَالَ: حَدَّثَنِيهِ عَلِيُّ بْنُ مُجَاهِدٍ عَنِّي وَهُوَ عِنْدِي بَعْدَ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: إِنَّمَا أَكْرَهُ الْمُبْدِلَ بَعْدَ الْوُضُوءِ لِأَنَّ الْوُضُوءَ يُوزَنُ.

باب ہے وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کا بیان

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا ایک کپڑا تھا، آپ اس سے وضو کے بعد اعضائے وضو پونچھ لیتے تھے۔

وفی الباب: باب میں معاذ بن جبل سے روایت ہے

حدیث نمبر ۲: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ . . . . . عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ

(امام ترمذی نے وفی الباب میں جو معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ذکر کی تھی یہاں اس روایت کو نقل کر رہے ہیں) معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے وضو کیا اور اپنے چہرے کو اپنے کپڑے کے کنارے سے پونچھ لیا۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کی سند ضعیف ہے (اس میں دو راوی ضعیف ہیں) ایک رشید بن سعد اور دوسرے عبدالرحمن بن زیاد بن اعم الاقرنی۔ (یہ کلام معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت پر ہے) قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کی سند متصل نہیں ہے۔ اور حضور ﷺ سے اس باب میں کوئی صحیح حدیث مروی نہیں۔ اور ابو معاذ سلیمان بن ارقم کی کنیت ہے اور محدثین کے یہاں ضعیف راوی ہے۔

وقد رخص اور اہل علم کی ایک جماعت نے رخصت دی ہے کہ وضو کے بعد تولیہ کے استعمال کرنے کی اجازت ہے اور جن اہل علم نے اس کو مکروہ سمجھا وہ اس لیے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ وضو کے پانی کا وزن کیا جائے گا۔ اور یہ بات سعید بن المسیب اور امام زہری سے مروی ہے۔

حدیث: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَمِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ

جریر راوی کہتا ہے کہ علی بن مجاہد نے مجھے حدیث سنائی۔ میرے ہی واسطے سے اور علی بن مجاہد میرے نزدیک ثقہ ہے۔ وہ ثعلبہ سے نقل کرتا ہے اور ثعلبہ زہری سے نقل کرتے ہیں کہ زہری نے کہا کہ میں نے وضو کے بعد تولیہ کے استعمال کو اس لیے مکروہ جانا کیونکہ وضو کے پانی کا وزن کیا جائے گا۔

## ﴿تشریح﴾

حدیث المسح بالمندیل: علماء کرام کے <sup>(۱)</sup> اس مسئلہ میں مختلف اقوال ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ خفیہ کے نزدیک آپ ﷺ کا رومال سے اعضاء و ذکوہ پونچھنا بیان جواز کے لئے ہے اور یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ ماء مستعمل ناپاک نہیں ہوتا نہ ناپاک کرتا ہے (ورنہ اپنے جسم کو کپڑے سے نہ پونچھتے) ہاں اس پانی سے نجاست عکسی زائل نہیں ہو سکتی اور اگر یہ غیر مستعمل پانی کے ساتھ مل جائے تو یہ تلافی کے معانی ہوگا لیکن جب تک ماء مستعمل کا غلبہ نہ ہو تو وہ پانی کو ناپاک نہیں کرتا۔ وجہ یہ ہے کہ ظاہری نجاست <sup>(۲)</sup> باطنی حکم کو ثابت نہیں کرتی اور باطنی نجاست ظاہری حکم ثابت نہیں کرتی لہذا ماء مستعمل میں جب کوئی نجاست نہ گرے جو ظاہری نجاست کے قبیل سے ہو تو ظاہر کے اعتبار سے اس پر ناپاک ہونے کا حکم نہیں لگے گا۔ بلکہ اس کے ذریعہ نجاست حقیقیہ ظاہرہ کا ازالہ کیا جاسکتا ہے ہاں باطنی طور پر (جو کہ ہم سے پوشیدہ امر ہے) اس سے گناہوں کی نجاست زائل کی گئی ہے لہذا اس پانی سے گناہوں کی نجاست کو دوسری دفعہ زائل نہیں کیا جاسکتا۔ (یعنی وضو اور غسل کرنا صحیح نہیں) جیسا کہ جس پانی سے ایک دفعہ نجاست حقیقی زائل کر دی گئی ہو اس سے دوسری دفعہ نجاست حقیقی زائل کرنا صحیح نہیں۔

(۱) ابن العربی فرماتے ہیں علماء کے اس مسئلہ میں ۱۳ اقوال ہیں

- ۱۔ وضو اور غسل دونوں میں تولیے کا استعمال جائز ہے۔ امام مالک اور سفیان ثوری نے اس کو اختیار کیا ہے۔
  - ۲۔ وضو اور غسل دونوں میں تولیے کا استعمال مکروہ ہے۔ یہ ابن عمر، ابن ابی لیلیٰ اور امام شافعی کے علاوہ میں سے ابو حامد کا مذہب ہے۔
  - ۳۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک وضو کے بعد تولیے کا استعمال مکروہ ہے، غسل کے بعد مکروہ نہیں۔ اعمش کہتے ہیں کہ وضو کے بعد ابن عباس تولیے کا استعمال اس لئے مکروہ کہتے تھے کہ اس کو عادت نہ نکال لیا جائے۔
- صحیح قول یہ ہے کہ وضو کے بعد تولیے کا استعمال جائز ہے، مجرورہ روایات ذکر فرمائیں جن سے تاہید جواز حاصل ہوتی ہے۔ پھر ابن العربی فرماتے ہیں کہ ترمذی نے مکروہ ہونے کی روایت جو ذکر کی ہے کہ وضو کے پانی کا وزن کیا جاتا ہے، یہ روایت ضعیف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وزن ہونا اس کے پونچھنے کے معانی نہیں۔ اعمش

صاحب درمکار نے تولیے کے استعمال کو وضو کے آداب میں سے شمار کیا ہے اور علامہ شامی نے اس مسئلہ کو خوب تفصیل سے نقل کیا ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء سے اس مسئلہ کے ذیل میں پانچ قول مروی ہیں:

۱۔ سب سے مشہور یہ ہے کہ تولیہ استعمال نہ کرنا مستحب ہے۔

۲۔ تولیے کا استعمال مکروہ ہے۔

۳۔ مباح ہے۔

۴۔ تولیے کا استعمال مستحب ہے۔

۵۔ گری میں مکروہ اور سردی میں مباح ہے۔ اعمش

علامہ بیہقی نے رومال اور تولیے کے استعمال کے متعلق اور بہت سی روایات ذکر کی ہیں۔

(۲) اس پر اشکال یہ ہے کہ جس پانی میں ظاہری نجاست گری ہو اس سے وضو کرنا جائز ہو حالانکہ مسئلہ اس طرح نہیں ہے۔

ہاں یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ ایک عارضہ کی وجہ سے وضو ناجائز ہے، وہ یہ ہے کہ وضو کے پانی میں نجاست حقیقی اور عکسی سے پاک ہونا ضروری ہے جیسا کہ اس پانی میں یہ شرط ہے کہ ایسی جامد اشیاء سے خالی ہو جو کہ پانی کی طبیعت و ارتقا و سلطان کو ختم کر دے (اس لئے اس پانی سے وضو ناجائز ہے)۔

## ماء مستعمل سے نجاست حقیقی زائل کر سکتے ہیں نہ کہ حکمی

امام صاحبؒ کے مذہب میں یہی روایت قابل اعتماد ہے کہ ماء مستعمل طاہر غیر مطہر ہے لہذا اس پانی سے نجاست حقیقی دور کر سکتے ہیں نہ کہ نجاست حکمی، لہذا جہاں مقصود نجاست کو اس کے محل سے دور کرنا ہے تو اس ماء مستعمل کو استعمال کر سکتے ہیں (نجاست حقیقی کے ازالہ کے لئے) اور جہاں ازالہ نجاست مقصود نہ ہو بلکہ طہارت حکمی مقصود ہو تو اس ماء مستعمل کو استعمال کرنا جائز نہیں (یعنی وضو اور غسل میں ماء مستعمل استعمال نہیں ہو سکتا)۔

## وقد رخص قوم

اس جماعت کے نزدیک تولیہ کے استعمال میں کوئی کراہت نہیں بخلاف آنے والی<sup>(۱)</sup> جماعت کے یہاں کہ ان کے نزدیک تولیہ کا استعمال کراہت تحریمی کے قریب قریب ہے۔ یہ بات جان لیں کہ اس پانی کا وزن ہوتا ہے جو پانی عضو سے ملا ہو<sup>(۲)</sup> اور جو

(۱) اصل مخطوطہ میں الاتین ذکروہم: الاتین جمع کا صیغہ ہے حالانکہ قواعد کی رو سے لاتی ذکر ہم ہونا چاہئے کیونکہ آگے صرف ایک مذہب کا بیان ہے لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ مضاف نے مضاف الیہ سے جمع کا معنی لے لیا ہو (اس لئے اتین جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے) مضاف، مضاف الیہ سے اٹھارہ (۱۸) اشیاء اخذ کرتا ہے

قال شارح الاشياء

میں نے ان چیزوں کو شمار کیا جن میں مضاف مضاف الیہ سے قائمہ حاصل کرتا ہے (مثلاً اگر مضاف الیہ معرف ہو تو مضاف بھی معرف ہو جاتا ہے) تو وہ تقریباً اٹھارہ اشیاء تھیں۔ مجھ سے پہلے کسی نے اتنی اشیاء کو بیان نہیں کیا کیونکہ جمال بن شام نے مفتی میں دس وجوہ ذکر کی ہیں اور جلال الدین سیوطی نے الاشیاء والظواهر اتھوہ میں تیرہ وجوہ ذکر کی ہیں۔ میں نے ان کو چند اشعار میں جمع کیا ہے جو درج ذیل ہیں:

|                            |                                  |
|----------------------------|----------------------------------|
| ثمان وعشر يكسبها المضاف من | مضاف اليه لامتصها مفصلا          |
| لتعريف تخصص وتخفيف بعده    | بناء واعراب وتصفير قد فلا        |
| وتذكير ثنائيت ود صدير بعده | ازالة لبح والنجوز با فلا         |
| لفظية جنسية مصدرية         | وشرط وتذكير للاحتمك مهملا        |
| وتلنية جمع وقلتم جمعنا     | صحيحاً من الاثناء على رغم من فلا |

مضاف، مضاف الیہ سے اٹھارہ اشیاء اخذ کرتا ہے پس اس کو تفصیل سے سن لو

۱۔ تعریف (معروف ہونا)۔ ۲۔ تخصیص۔ ۳۔ تخفیف۔ ۴۔ مثنی ہونا۔ ۵۔ معرب ہونا۔ ۶۔ قصر۔ ۷۔ ذکر ہونا۔ ۸۔ مؤنث ہونا۔ ۹۔ صدارت کلام کا تقاضہ کرنا۔ ۱۰۔ جمع کا ازالہ کرنا۔ ۱۱۔ مجازی لفظی کرنا (اسے فلا نے)۔ ۱۲۔ اور ظرف واقع ہونا۔ ۱۳۔ مصدر ہونا۔ ۱۴۔ جنس واقع ہونا۔ ۱۵۔ شرط واقع ہونا۔ ۱۶۔ نکرہ ہونا لہذا اتم جمل نہ سمجھو۔ ۱۷۔ مثنیہ واقع ہونا۔ ۱۸۔ جمع واقع ہونا۔ یہ اٹھارہ مقامات پورے ہو گئے اگرچہ بعض رکنے والے کی ناک خاک آلود ہو۔ (یعنی اگر مضاف الیہ میں مثلاً تعریف ہے تو مضاف بھی معرف ہوگا اگر مضاف الیہ جمع ہے جیسا کہ یہاں ہے تو مضاف بھی جمع ہوگا اگرچہ)

(۲) یہ کلام زیادہ رائج ہے کیونکہ سیوطی لکھتے ہیں کہ تمام نے اپنے فوائد میں اور ابن عساکر نے تاریخ میں مقال بن حیان بن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ کی سند سے مروی نقل کیا ہے جس نے وضو کے صاف کپڑے سے اعضاء کو نکھایا تو کوئی حرج نہیں اور جس نے تولیہ استعمال نہ کیا تو یہ فعل افضل ہے کیونکہ وضو کا پانی دوسرے تمام اعمال کے ساتھ قیامت کے دن وزن کیا جائے گا۔ اچھی۔

لہذا اس حدیث سے دعویٰ (ترک منہل کی فضیلت پر) اس وقت ثابت ہوگا جب اس ماء موزوں سے وہ پانی مراد لیا جائے جو کہ عضو سے ملا ہوا ہو کیونکہ جو پانی زمین پر گر چکا اس کے پوچھنے کا کوئی مطلب ہی نہیں آجھی۔

پانی بہہ جائے تو وہ عسالہ بن جاتا ہے۔

### مستحب اور خلافِ اولیٰ میں کیا فرق ہے؟

یہ بات جان لینی چاہئے کہ مستحب اور مکروہ (خلافِ اولیٰ) میں فرق ایک مشکل کام ہے<sup>(۱)</sup> کیونکہ دونوں کی تعریفیں ملتی رہتی ہیں مستحب کی تعریف ان بہت سے افعال پر صادق آتی ہے جن کو آپ علیہ السلام نے بیانِ جواز کے لئے کیا ہو حالانکہ ان کا نہ کرنا افضل ہے (لیکن مستحب کی تعریف ان پر بھی صادق آ رہی ہے) تو اس میں فرق یہ ہے کہ خلافِ اولیٰ وہ کام کہلاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل کو ایک یا دو دفعہ کیا ہو اس کے ممنوع ہونے کے جاننے کے بعد..... یا یہ فعل اس لئے فرمایا کہ اس کو ممنوع قطعی نہ سمجھا جائے..... اور مستحب عمل وہ کہلاتا ہے جس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثواب حاصل کرنے کے لئے کیا تھا پھر اس فعل کو اس لئے چھوڑ دیا کہیں یہ فعل لازمی نہ قرار دیا جائے (یہ ترک بطور شفقت کے ہوگا کافی التراجع) یا یہ حد واجب کو نہ پہنچ جائے ورنہ امت مشقت میں پڑ جائے گی تو یہ فعل مستحب قرار دیا جائے گا تو اس دوسری صورت میں فعل کو ترک کیا حالانکہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام فعل کرنا چاہتے تھے اور پہلی صورت میں ترک فعل ہی مرغوب تھا کہ یہ فعل نہ کرنا چاہئے (اور جو کیا وہ بیانِ جواز کے لئے کیا جیسا کہ بول قاعدا۔ از مترجم) تو یہ فعل کرنا امت کے لئے مناسب نہیں (اس معنی میں اس کو مکروہ کہیں گے) لیکن یہ فرق وہی فہم کر سکتا ہے جس کو احادیث میں خوب رسوخ حاصل ہو اور اس نے خوب تلاش اور ڈھونڈ کر یہ فیصلہ کیا ہو (کہ یہ فعل تو بیانِ جواز کے لئے تھا اور وہ فعل بیانِ استحباب کے لئے)۔

### الموضوع یوزن حدیث کے الفاظ ہیں۔

الموضوع یوزن یہ حدیث کا<sup>(۲)</sup> جزو ہے، رہا اس کا زہری اور سعید ابن المسیب کا قول ہوتا تو یہ حدیث ہونے کے منافی نہیں کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جو حکم غیر مد رک بالرائی موقوف ہو وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ نیز یہ حدیث ماہ مستعمل کی طہارت پر دلالت کرتی ہے۔

### حدثنیہ علی بن مجاہد عنی کی تشریح:

#### قولہ حدثنیہ علی بن مجاہد

جریر کو آخر عمر میں نسیان کا عارضہ لاحق ہو گیا تھا لہذا ان کا مقصد یہ ہے کہ اس پر تنبیہ کر دیں کہ اس روایت کو علی بن مجاہد (جو کہ میرے شاگرد ہیں) مجھ سے نقل کرتے ہیں تو شروع میں حدیث کی سند اس طرح تھی حدثنی علی بن مجاہد قال حدثننا جریر

(۱) یعنی مستحب وہ ہوتا ہے جس کو آپ علیہ السلام نے ایک دفعہ یا چند دفعہ کیا ہو پھر اس کو چھوڑ دیا ہو تو یہ تعریف آپ علیہ السلام کے ان افعال پر بھی صادق آتی ہے جن کو ایک دفعہ یا چند دفعہ بیانِ جواز کے لئے کیا ہو ان میں فرق نہیں ہے۔

(۲) علامہ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس روایت کو تکلفی نے شعب الایمان میں صاحب کنز العمال ہندی کے طریق سے نقل کیا ہے اس میں کل خطہ تو زون کا لفظ ہے اور جو لفظ زہری نے ذکر کیا ہے مرفوعاً بھی مقول ہے پھر انہوں نے مقاتل بن حیان کی اس حدیث کو ذکر کیا ہے جس کا ابھی بیان گزرا ہے۔

عن ثعلبہ عن الزہری تو علی شاگرد تھے اور جریر استاد پھر آخری عمر میں جریر نے اس روایت کو مجاہد<sup>(۱)</sup> سے نقل کیا تو سند اس طرح ہوئی: حدثنا محمد بن حمید قال حدثنا جریر قال حدثنا علی بن مجاہد قال حدثنا جریر عن ثعلبہ عن الزہری (تو اب جریر استاد بھی ہیں اور شاگرد بھی) علی بن مجاہد۔ چونکہ ثقہ ہیں تو ان کے استاد جریر نے ان کی اس روایت کو قبول کر لیا اگرچہ انہیں وہ یاد نہ رہی<sup>(۲)</sup> فافہم۔ یہاں پر بعض حضرات نے جن کو فقہ حدیث کے ساتھ کوئی مناسبت ہی نہیں ایک عجیب و غریب کارنامہ انجام دیا ہے وہ اس طرح کہ لفظ عنی کو انہوں نے عنین پڑھا ہے تو عبارت ہوئی فقال علی بن مجاہد عنین عین کے کسرہ اور نوں کی تشدید کے ساتھ اور مطلب یہ لکھا کہ علی راوی اگرچہ عنین تھے عورتوں کے پاس جانے پر قادر نہ تھے لیکن ثقہ فسبحان اللہ علی هذا الجهل الفاضح [اس نری جہالت پر صدمہ افسوس]

## باب ما يقال بعد الوضوء؟

باب ہے وضو کے بعد کوئی دعا پڑھی جائیگی

☆ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيِّ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ حُبَابٍ عَنْ معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد التَّمَشُّقِيُّ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْأَخْوَلاَنِ، وَابْنِ عَثْمَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ الخطاب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ، وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ: فَبُيِّنَتْ لَهُ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابٍ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَفِي الْبَابِ عَنْ أَنَسٍ، وَعُقْبَةَ بْنِ غَامِرٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ عُمَرَ قَدْ خُوِّلِفَ زَيْدُ بْنُ حُبَابٍ فِي هَذَا الْحَدِيثِ. قَالَ: وَرَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ وَغَيْرُهُ عَنْ معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن أبي إدريس عن عُقْبَةَ بْنِ غَامِرٍ عَنْ عُمَرَ، وَعَنْ ابْنِ عَثْمَانَ عَنْ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ عَنْ عُمَرَ وَهَذَا حَدِيثٌ فِي إِسْنَادِهِ اضْطِرَابٌ لَا يَصِحُّ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ فِي هَذَا الْبَابِ كَثِيرٌ

(۱) متن کی تصحیح: اصل مخطوط میں یہ لفظ مجاہد لکھا ہے لیکن صحیح عبارت یہ ہے کہ جریر نے اس روایت کو علی بن مجاہد سے نقل کیا۔

(۲) مسئلہ روایت بعد افسان

حافظ شرح التوحید میں لکھتے ہیں: اگر ایک راوی ایک شیخ سے حدیث نقل کرتا ہے اور شیخ اس روایت کا انکار کرتا ہے پس اگر انکار کرنا یقینی طور پر ہوتا ہے یا میں طور کہ شیخ راوی سے کہے کہ تم نے مجھ پر جھوٹ پاندھا ہے یا اس روایت کو تو میں نے تم سے نقل ہی نہیں کیا تو یہ حدیث نا قابل قبول ہوگی کیونکہ ان دونوں راویوں میں سے ایک راوی جھوٹا ہے (لیکن وہ غیر متعین ہے) لیکن اسی طرح تکذیب کرنے سے راوی کی عدالت مجروح نہ ہوگی کیونکہ یہاں تعارض ہے (کہ ایک جہت سے یہ راوی جھوٹا ہے تو دوسری جہت سے سچا۔ از مترجم) اگر یہ تکذیب احتمالی طور پر ہے (یہ دوسری شق کا بیان ہے) (ہاں طور کہ راوی کہے مجھے یہ روایت یاد نہیں وغیرہ) تو اس قول کے مطابق اس حدیث کو قبول کیا جائے گا کیونکہ یہ کہا جائے گا کہ شیخ روایت کو نقل کر کے بھول گئے ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ روایت نا قابل قبول ہے اسی نوع کے متعلق دارقطنی نے کتاب "من حدیث ولسی" لکھی ہے۔

خشی۔

قال محمد و أبو ادريس لم نسمع من عُمَرَ شَيْئاً.

عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو آدمی وضو کرے اور اچھے طریقے پر کرے پھر کہے اشہد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له واشہد ان محمدا عبده ورسوله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين تو اس کے لیے جنت کے آٹھ دروازے کھول دیے جاتے ہیں جس دروازے سے چاہے وہ داخل ہو۔

وفی الباب: باب میں انس اور عقبہ بن عامر سے روایات ہیں۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت عمر کی حدیث میں زید بن حباب راوی کی مخالفت کی گئی ہے (اور مخالفت اس طرح کی گئی کہ) عبد اللہ بن صالح وغیرہ نے معاویہ بن صالح عن ربیعہ بن یزید عن ابی ادريس عن عقبہ بن عامر عن عمرو کی سند سے نقل کیا اور عن ابی عثمان عن جبير بن نفير عن عمرو کی سند سے اس حدیث کو نقل کیا۔ اور اس کی سند میں اضطراب ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس باب میں کچھ زیادہ صحیح حدیث مروی نہیں (جو لائق اعتماد ہو) قال محمد: امام بخاری کہتے ہیں کہ ابو ادريس کا عمر رضی اللہ عنہ سے سماع نہیں ہے۔

### ﴿تشریح﴾

سند کی ضروری وضاحت

قولہ عن ربیعہ بن یزید

یہ جملہ عن ابی عثمان (جو آگے آ رہا ہے) کے لئے معطوف علیہ ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ عقبہ بن عامر اور ابو عثمان درجہ میں ایک ہیں جیسا کہ ظاہر سے سمجھ میں آ رہا ہے بلکہ ہم نے بتا دیا کہ اس (ابو عثمان) کا عطف ربیعہ بن یزید پر ہے اسی طرح عن معاویہ بن صالح عن ربیعہ بن یزید

عن ابی ادريس عن عقبہ بن عمرو عن ابی عثمان عن جبير بن نفير عن عمرو کی سند میں ابی عثمان بھی عن ابی عثمان کا عطف عن ربیعہ بن یزید پر ہے یہ دونوں ایک ہی درجہ میں ساتھی ہیں نہ کہ عن ابی ادريس پر جس سے یہ سمجھ میں آ رہا ہے کہ ابو ادريس اور ابو عثمان ایک درجہ میں ہیں جو کہ غلط ہے۔ از مترجم) یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ زید بن حباب سے اس سند میں دو جگہ غلطی ہوئی کہ حضرت عمر سے دونوں راوی (عقبہ بن عامر اور جبير بن نفير) دونوں کو ہی چھوڑ دیا (یہ ایک غلطی ہوئی) دوسری غلطی یہ کہ ابو ادريس کو ابو عثمان کا شریک بنا دیا تو گویا دونوں ایک ہی استاد کے شاگرد ہوئے حالانکہ دونوں نے الگ الگ اساتذہ سے روایتیں لی ہیں اور ان دونوں

(۱) متن کی تصحیح اصل مخطوطہ میں یہی عبارت ہے: صحیح عبارت (ابو عثمان اور) ابو ادريس ایک ہی درجہ میں ہوں پھر یہ بات یاد رکھیں کہ لفظ اشہد تمام ہندی نسخوں میں دونوں جگہ حدیث میں موجود ہے لیکن مصری نسخے میں دوسری جگہ لفظ اشہد کی نفی فرماتے ہیں۔ اسی طرح صاحب مشکوٰۃ بھی دوسری جگہ لفظ اشہد کی نفی فرماتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں اس روایت کو ترمذی نے اپنی جامع میں نقل کیا ہے لیکن لفظ "ان محمدا" سے پہلے لفظ اشہد ذکر نہیں کیا۔ ابھی

کے درمیان کئی واسطے ہیں کیونکہ ربیعہ اور ابو عثمان نے اس روایت کو اپنے شاگرد معاویہ بن صالح کو سنایا لیکن<sup>(۱)</sup> ربیعہ اور ابو عثمان نے ایک ہی استاد سے یہ حدیث نہیں سنی بلکہ ابو عثمان نے اس حدیث کو جبیر سے نقل کیا ہے اور ربیعہ نے اس حدیث کو ابو ادریس سے نقل کیا ہے امام نووی نے مسلم کی شرح میں لکھا ہے<sup>(۲)</sup> کہ جس کے الفاظ یہ ہیں کہ اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ ”وحدثنی ابو عثمان“ کا قائل کون ہے پس بعض نے اس کا قائل معاویہ بن صالح کہا ہے اور بعض نے ربیعہ کہا ہے۔ صحیح قول پہلا ہے۔ پس معاویہ دونوں سندوں سے روایت کرتے ہیں۔

پہلی سند: معاویہ عن ربیعہ عن یزید عن ابی ادریس عن عقبہ ہے

دوسری سند: معاویہ عن ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن عقبہ ہے انتھی فافهم ونذكر

وقوله کثیر شیء

یعنی قائل اعتماد کوئی صحیح روایت اس باب میں نہیں ہے لیکن یہ مصنف کی بھول ہے کیونکہ حدیث باب کو امام مسلم نے اپنی صحیح میں سند جید<sup>(۳)</sup> کے ساتھ نقل کیا ہے۔

## باب الوضوء بالمُدِّ

حدثنا احمد بن محمد بن مكيح وعلی بن خنجر قالوا حدثنا اسماعيل بن غلبه عن أبي ربحه عن

سفيانة: ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمُدِّ وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ.

قال: وفي الباب عن عائشة، وجابر، وأنس بن مالك. قال ابو عيسى: حديث سفيانة حديث حسن صحيح وأبو ربحه اسمه عبد الله بن مطهر.

وهكذا رأى بعض أهل العلم الوضوء بالمُدِّ والغسل بالصَّاع. وقال الشافعي وأحمد

(۱) یعنی امام ترمذی کی رائے کے مطابق یہ تاویل ہو سکتی ہے کیونکہ ترمذی نے زید کی طرف دہم کی نسبت کی ہے جیسا کہ عنقریب امام نووی کا کلام آ رہا ہے اور اسی طرف معنف نے قد خوف زید بن حباب فی ہذا الحدیث سے اشارہ کیا ہے ورنہ نووی کی رائے یہ ہے کہ زید اس نقلی اور دہم کی تہمت سے بری ہیں کما سیاقی.

(۲) نووی نے وہاں تفصیل کلام نقل کیا ہے وہاں اسے دیکھ لیا جائے۔ انہوں نے ترمذی پر بھی رد کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں قال ابو علی: امام ترمذی نے اس حدیث کو زید بن حباب سے اور زید نے ایک شخص سے اس روایت کو لیا ہے لیکن اس روایت کی سند زید بن حباب سے صحیح نہیں۔

امام نووی کا ترمذی پر ہذا امام ترمذی نے اس نقلی کی نسبت زید کی طرف کی ہے حالانکہ زید اس تہمت سے بری ہیں بلکہ خود امام ترمذی اور ان کے ان استاد کو دہم ہوا ہے جنہوں نے امام ترمذی کو حدیث سنائی کیونکہ حفاظ راویوں کی سند سے زید بن حباب سے ہم وہ سند نقل کر چکے ہیں جو کہ امام ترمذی کی زید سے نقل کردہ روایت کے غیر ہے۔ خود امام ترمذی نے اسے کتاب البطل میں ذکر کیا ہے اور امام بخاری سے سوالات کا بھی ذکر کیا ہے۔ تو امام بخاری نے ان کی حدیث کو ناپسندیدہ قرار دیا اور وہاں امام ترمذی نے امام بخاری سے وہ قول نقل کیا ہے خود مگر حفاظ ائمہ کے خلاف ہے۔ شاید امام ترمذی کو امام بخاری کی بات یاد نہ رہی ہو۔

(۳) اسی وجہ سے حافظ نے مخفی میں ترمذی کے کلام پر اعتراض کیا کہ مسلم کی روایت تو اس عیب سے سالم اور درست ہے۔

واسحق: لَيْسَ مَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى التَّوْقِيتِ: اِنَّه لَا يَجُوزُ اَكْثَرُ مِنْهُ وَلَا اَقْلُ مِنْهُ: وَهُوَ قَدْ رُفِئَ كَيْفِي.

یہ باب ہے مد سے وضو کرنے کا بیان

سفینہ میں حضور ﷺ ایک مد پانی سے وضو فرماتے اور ایک صاع پانی سے غسل فرماتے۔

فی الباب: باب میں عائشہؓ، جابرؓ اور انس بن مالکؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یسئ: امام ترمذی فرماتے ہیں سفینہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور ابوریحانہ کا نام عبداللہ بن مضر ہے۔ بعض اہل علم نے ایک مد پانی سے وضو اور ایک صاع پانی سے غسل کرنے کا قول کیا ہے۔

امام شافعی، احمد، بخاری فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا معنی یہ نہیں کہ بالکل اتنے ہی پانی کی مقررہ حد کے ساتھ وضو اور غسل ہو بایں معنی کہ اس میں کمی بیشی کرنا جائز نہ ہو بلکہ اس حدیث میں تو اس کا بیان ہے کہ بقدر کفایت پانی کی مقدار اتنی ہو۔

## ﴿تشریح﴾

صاع کی تعیین کا اختلاف

کان يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع

صاع ایک پیانہ ہے جس میں چار مد کی گنجائش ہوتی ہے اور ایک مد شافعیہ کے نزدیک اور فقہاء حجاز کے یہاں ایک رطل اور ٹکٹ رطل کا ہوتا ہے احناف کہتے ہیں کہ ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے تو صاع احناف کے یہاں آٹھ رطل کا ہوگا۔

امام ابو یوسف، امام مالک کے درمیان مشہور مناظرہ

امام ابو یوسف کا شوافع کے مذہب کی طرف رجوع ثابت ہے (۱) لہذا اس کا یوں ہے کہ امام ابو یوسف خلیفہ ہارون الرشید (۲) کے ساتھ مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو انہوں نے فقہاء مدینہ سے مناظرہ کا ارادہ فرمایا۔ قاضی ابو یوسف فصیح اللسان مقرر تھے تو اہل مدینہ

(۱) فقہ کی کتب اور شروح حدیث میں یہ قصہ مشہور ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: ذیلی اور فتح میں ہے کہ صاع کی مقدار کی تعیین میں اختلاف ہے طرفین کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کے بقدر ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانچ اور ٹکٹ رطل کا ہوتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ درحقیقت اس میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ امام ابو یوسف نے رطل اہل مدینہ سے اس کا اندازہ لگایا ہے اور رطل مدنی تیس استار کا ہوتا ہے جبکہ رطل عراقی تیس استار کا آٹھ رطل عراقی ایک سو ساٹھ استار کے ہوئے۔ ایسا ہی پانچ رطل اور ایک ٹکٹ رطل مدنی ایک سو ساٹھ استار کے ہوئے تو واقع میں دونوں برابر ہوئے اور یہی پایت زیادہ صحیح ہے کیونکہ امام محمد نے امام ابو یوسف کا اختلاف نقل نہیں کیا حالانکہ وہ ابو یوسف کے مذہب کا اوروں سے زیادہ جانتے تھے۔ زیادہ تفصیل کے لئے فتح القدیر ملاحظہ ہو!

(۲) ہارون الرشید ایک سال حج کرتے تھے، ایک سال جہاد: خلیفہ ہارون الرشید بہت حج کرتے تھے۔ اور اسی کو ایک شاعر نے بیان کیا ہے

جو شخص آپ سے ملاقات کرنا چاہے تو وہ حرمین یا سب سے آخری سرحد پر آکر ملے

سیرۃ مغلطائی میں ہے کہ ہارون نے کوچ کئے تھے اور آٹھ غزوات میں شرکت کی کدانی انہیں۔ ابن خثیمہ نے کتاب الاملاۃ میں نقل کیا ہے کہ ہارون الرشید ۴۷ھ میں مکہ تشریف لے گئے پھر وہاں سے مدینہ منورہ چلے گئے اور امام مالک سے حبیب (جو کہ رشید کا کاتب تھا) کی قرأت سوحا کا صاع کیا پھر امام ابو یوسف نے خلیفہ سے کہا میرے اور مالک کے درمیان مناظرہ کروادیتے تو امام مالک نے انکار کیا۔ اہی آخر، لیکن اس قصہ کو انہوں نے ذکر نہیں کیا۔



نے ان سے گفتگو کرنے سے اعراض کیا، قاضی ابو یوسف پہلے مناظرہ میں امام مالک پر پہلے ہی اعتراض کر چکے تھے جس کا سبب یہ ہوا تھا کہ ہارون الرشید جب مدینہ آئے تھے اور امام ابو یوسف بھی ان کے ہمراہ تھے تو انہوں نے امام ابو یوسف اور امام مالک کے درمیان مناظرہ کرانے کا ارادہ کیا جیسا کہ اس وقت کے اور باب محکمات، ہر برہان حکومت کی عادت تھی۔ امام مالک خاموش بیٹھ آدی تھے تو قاضی ابو یوسف نے ان سے سجدہ سہو کے بارے میں پوچھا کہ سجدہ <sup>(۱)</sup> المسبوح فی السلام کرنا چاہیے یا بعد السلام؟ تو امام مالک نے اپنے مذہب کے مطابق جواب دیا کہ اگر بھول کی وجہ سے کوئی شے زائد کر دی تو سجدہ سہو بعد السلام ہوگا اور اگر بھول اور نسیان کی وجہ سے کسی واقعہ ہوئی تو قبل السلام ہوگا تو امام ابو یوسف نے یہ پوچھا کہ اگر کسی اور زیادتی دونوں واقعہ ہوئی ہوں تو کیا کرے گا؟ تو امام مالک لا جواب ہو گئے۔ ان سے کوئی جواب نہ دینا سکا تو ہارون الرشید نے امام مالک سے کہا: اے امام! کیا بات ہے جواب کیوں نہیں دیتے؟ تو امام ابو یوسف بول پڑے کہ جب شیخ سے ایک دفعہ غلطی ہو جائے تو پھر کبھی درستی تک نہیں پہنچ سکتے۔ <sup>(۲)</sup> امام مالک نے یہ سمجھا کہ ابو یوسف کہہ رہے ہیں کہ شیخ سے کبھی غلطی ہو جاتی ہے اور کبھی صحیح بات کہہ دیتے ہیں تو فرمانے لگے: ہم نے اپنے مشائخ کو ایسا ہی پایا (کہ اس سے کبھی غلطی بھی ہو جاتی تھی آخر بشر تھے) (یہ سن کر) تمام اہل مجلس کھل کھلا کر ہنسنے لگے تو امام مالک فرمانے لگے کہ مجھے ان کا یہ طریقہ یاد رہے گا (کہ انہوں نے میرے ساتھ ایسا کیا) اور غصہ میں یہ کہتے ہوئے تشریف لے گئے کہ جس کے معاصرت ہو جائیں اور وہ نوجوانوں کے ہاتھ لگ جائے تو یہ نوجوان لوگ اس کا ایسے ہی مذاق اڑاتے ہیں تو یہ واقعہ وہاں مشہور ہو گیا۔

### امام مالک کی طرف سے جواب اور امام ابو یوسف کا رجوع

جب یہ قصہ مشہور ہوا تو اہل مدینہ نے قاضی ابو یوسف سے صراحہ اور مد کی تعیین میں مناظرے سے اعراض کیا (کیونکہ قاضی ابو یوسف فصیح اللسان تھے۔ مترجم) اور کہا ہم ان شاء اللہ کل اس کا جواب دیں گے۔ جب اگلے دن نمودار ہوا تو وہ اپنے ساتھ نئے پرانے مند کے برتن لائے ان میں سے کسی بھی مد کا وزن ۸ رطل نہ تھا تو امام ابو یوسف نے انصاف کے پیش نظر اپنے گندہ تھوڑے سے رجوع کر لیا۔ اور ان کا مذہب یہ ہو گیا کہ صراحہ حجازی اور مد حجازی قابل اعتبار ہے نہ عراقی، لیکن امام ابو حنیفہ کے اس قول کو اختیار فرمایا جس میں احتیاط زیادہ ہے (کہ مد ۸ رطل کا ہے) ان کی دلیل وضو کی کیفیت میں بعض روایات میں تصریح ہے کہ ایک مد ۸ رطل کا ہوتا ہے۔ <sup>(۳)</sup> لہذا اگر شارع کی مد اور صراحہ سے مراد وہ ہے جو کہ احناف نے مقدر مقرر کی ہے۔

(۱) اہل فروع نے ان دونوں مسئلوں کو ان کے ابواب میں ذکر کیا ہے اور صراحہ والا تصد اہل سیر اور مدیٹ نے کتب روایت اور شرح میں بھی ذکر کیا ہے۔  
(۲) صاحب کتاب نے شیخ الاسلام کی مسموط سے اس کی جگہ یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: شیخ سے کبھی غلطی ہو جاتی ہے اور کبھی وہ درستی تک پہنچ سکتے ہیں پھر قہرہ کا ذکر بھی نہیں فرمایا اور نہ امام مالک کا کوئی جواب ذکر کیا۔ ہاں نزاعیہ الروایات میں اس کی جگہ یہ مذکور ہے:  
یہ اس شخص کی سزا ہے جو اپنے معاصرین کے ساتھ نہیں مرا۔

(۳) مد کی تعیین میں احناف کے دلائل

قلت: حضرت سہارنپوری نے بذل میں ان روایات پر تنقیدی کام نقل کیا ہے اور اس حقیقہ و تفسیر نے ادجز میں تفسیراً ذکر کیا ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ آپ علیہ السلام اس جیسے برتن سے غسل فرماتے تھے۔  
مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے اس برتن کو پاتا تو وہ ۸ رطل سے ۱۰ رطل تک تھا۔ مجاہد کو ۸ رطل ہونے میں تو شک نہ تھا اس سے زیادہ میں شک تھا۔  
لما ہنأی نے بغیر شک کے اپنی سند کے ساتھ سنن نسائی میں حسن موسیٰ المجہبی کی سند سے روایت کی ہے کہ مجاہد کے پاس ایک عیال لایا گیا میں نے اس کو پاتا تو وہ ۸ رطل کا تھا تو مجاہد نے کہا کہ حضرت عائشہ نے مجھے بتلایا کہ آپ علیہ السلام اس جیسے برتن سے غسل فرماتے تھے۔  
ابن ابی کثیر کہتی ہیں کہ اس کی سند جب ہے پھر اس کے راویوں کے نقد ہونے کو ذکر کیا۔ اسی طرح دارقطنی میں دو سندوں کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ۸ رطل پانی سے وضو فرماتے تھے اور ایک صراحہ جو کہ ۸ رطل کا ہوتا تھا اس سے غسل فرماتے تھے (یعنی گلے ملنے پر)۔

حقی مذہب مبنی بر احتیاط ہے:

تو (صاع سے عراقی ہونے کا بھی احتمال ہے لہذا) جو شخص صاع مدنی پر عمل کرے (یعنی پانچ رطل اور ٹکٹ رطل کے بقدر مثلاً صدقہ فطر یا کفارۃ جتایات ادا کرے) تو وہ اپنے فریضے سے سبکدوش نہ ہوگا لہذا صاع عراقی پر عمل کرنا گزشتہ روایات کے پیش نظر زیادہ احوط اور اولیٰ ہے۔<sup>(۱)</sup>

وضو میں پانی کی جو مقدار حدیث میں ذکر کی گئی ہے وہ ایسی متعین مقدار نہیں کہ اس میں کمی بیشی نا جائز ہو۔ بلکہ یہ ایک اندازہ ہے<sup>(۲)</sup> جیسا کہ مصنف نے اس کا اعتراف فرمایا ہے۔

تو یہ اعتراف نہ ہو کہ صدقہ فطر میں اگر چہ احتیاط صاع عراقی مراد لینے میں ہے لیکن طہارت کے مسئلہ میں احتیاط صاع جازی مراد لینے میں ہے (کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ باب الوضوء میں مقدار متعین مراد نہیں ہے بلکہ صرف تعین اور اندازہ ہے۔ از مترجم)

## باب کراہیۃ الاسراف فی الوضوء

حدثنا محمد بن ہشام حدثنا ابو داود الطیالسی حدثنا خارجة بن فضال عن یونس بن

(گزشتہ صفحہ کا باقیہ) دارقطنی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے بسبب تعدد طرق کے ان کا یہ احتمال بھی نہیں رہتا کہ پہلے چلے گا نام طحاوی نے صحت ائمہ رضی اللہ عنہ سے دو سندوں سے نقل کیا ہے اور ابو داود اور امام منذری نے بھی اس کی تخریج کر کے اس پر سکوت اختیار فرمایا ہے لہذا یہ حدیث قابل استدلال ہوئی۔ اسی طرح ابو عبید نے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ ابراہیم فرماتے تھے کہ آپ علیہ السلام کا صاع ۸ رطل کا اور ۲ رطل کا ہوتا تھا اور مرسل روایات قابل استدلال ہوتی ہیں خصوصاً جبکہ اس کے متابعات موجود ہوں اور یہاں پر جیسا کہ آپ ملاحظہ فرما رہے ہیں کئی متابعات موجود ہیں۔ (از مترجم: جامع الترمذی ۱/۱۳۲) امام سعید باب ذکر قنور مایہ جزئی من الماء فی الوضوء میں عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ ﷺ مایہ جزئی فی الوضوء وطلان من ماء خلیفہ کے مسلک پر صریح ہے۔

(۱) یہ بات نہ بھولنی چاہیے کہ جن احادیث میں صاع سے آپ علیہ السلام کے وضو یا غسل کا ذکر ہے تو جمہور کے نزدیک ان احادیث میں وضو اور غسل کے پانی کی مقدار کا بیان ہے۔ علامہ باہی نے موطا کی شرح میں ایک نیا احتمال ذکر فرمایا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اور یہ بھی احتمال ہے کہ پانی کی مقدار کا بیان ہو یعنی آپ علیہ الصلاۃ والسلام اس برتن سے غسل فرماتے تھے چاہے اس برتن کا خوراسا پانی استعمال کرتے ہوں یا پورا پانی یا اکثر پانی استعمال فرماتے ہوں۔ اسی

(۲) علامہ شامی فرماتے ہیں: صاحب طہارۃ نے لکھا ہے کہ بے شمار علماء نے مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے کہ وضو اور غسل میں دو مقدار فرض (جس کا استعمال ضروری ہو) کوئی متعین مقدار نہیں۔ رہا ظاہر اور روایت کا یہ قول کہ غسل میں اقل مقدار جو (پانی کی) کافی ہوتی ہے وہ ایک صاع ہے اور وضو میں پانی کی مقدار ایک ہند ہے۔ یہ سمجھیں کہ اس حدیث کی وجہ سے ہے جس میں یہ ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام ایک دس کے ذریعہ وضو فرماتے تھے اور ایک صاع پانی سے غسل اور غسل میں پانچ مد پانی تک استعمال فرماتے تھے تو اس حدیث میں یہ حکم کوئی لازمی نہیں بلکہ اس میں مقدار مسنون کی کم از کم مقدار کا بیان ہے۔

صاحب بحر کھتے ہیں: جو شخص اس سے کم پانی میں یا استیباب وضو اور غسل کرے تو اس کے لئے انکار پانی ہی کافی ہے اور جس آدمی کے لئے انکار پانی کافی نہ ہو تو وہ حرید پانی کے لئے کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں اور احوال مختلف ہوتے ہیں۔ کذلک فی المردع اسی

نکت: ابنِ رسلان نے یہاں پر ابنِ شہبان ماہکی کا اختلاف نقل کیا ہے اور علامہ باہی نے ابو اسحاق کا اختلاف نقل کیا ہے اور ابنِ قدامہ نے اس مسئلے میں جو احتیاط کا اختلاف نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں بلکہ احتیاط جمہور کے ساتھ ہیں کہ یہ مقدار لازمی نہیں جیسا کہ اوپر میں تفصیل ذکر ہے۔

عُبَيْدُ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ مَرْثَدَةَ السُّعْدِيِّ عَنْ أَبِي بَرْكَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ لِلْوَضُوءِ خِطْبَانًا يُقَالُ لَهُ: الْوَلَهَانُ فَاتَّقُوا وَسْوَاسَ الْمَاءِ  
 قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَغْفَلٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ أَبِي بَرْكَةَ كَثَبٌ حَدِيثٌ غَرِيبٌ، وَلَيْسَ إِسْنَادُهُ بِالْقَوِيِّ وَالصَّحِيحِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ لِأَنَّا لَا نَعْلَمُ أَحَدًا  
 أَسْنَدَهُ غَيْرَ خَارِجَةٍ. وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ الْحَسَنِ: قَوْلُهُ وَلَا يَصِحُّ فِي هَذَا  
 الْبَابِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ وَخَارِجَةٌ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ عِنْدَ أَصْحَابِنَا، وَضَعْفُهُ ابْنُ  
 الْمُبَارَكِ.

باب ہے وضو میں اسراف کی کراہیت کا بیان

ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ وضو کرتے وقت ایک شیطان مقرر ہے جس کو ولہان کہا جاتا ہے۔ لہذا (شیطان کے) پانی میں دوسے (ڈالنے) سے بچو  
 وفی الباب: باب میں عبد اللہ بن عمرؓ اور عبد اللہ بن مغفلؓ سے روایات ہیں۔  
 قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ ابی بن کعب کی حدیث غریب ہے۔ محدثین کے یہاں اس کی سند قوی نہیں ہے۔ کیونکہ  
 ہمارے خیال میں خارجہ راوی کے علاوہ کسی نے اس کو سند متصل کے ساتھ بیان نہیں کیا اور یہ حدیث متعدد طرق سے حسن بصری کا  
 قول مروی ہے۔ اور اس باب میں حضور ﷺ سے مرفوعاً کوئی صحیح حدیث مروی نہیں۔ خارجہ راوی ہمارے اصحاب کے یہاں قوی  
 نہیں ہے اور ابن مبارک نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

### ﴿تشریح﴾

وضو میں دوسے میں مبتلا ہونے کے نقصانات

### الولہان

شیاطین کی ایک جماعت کا نام ہے نہ کہ کسی فرد واحد کا.....<sup>(۱)</sup> یہ بات جانتی چاہئے کہ ہر مکلف امت میں کچھ گروہ اور جماعتیں  
 ہوتی ہیں جیسا کہ ایک ملک چلانے کے لئے اور انتظام مملکت سنبھالنے کے لئے مختلف گروہ اور جماعتیں ہوتی ہیں۔ ہر جماعت کا  
 ایک خاص نام ہوتا ہے جو اس جماعت کے افراد میں مشترک ہوتا ہے۔ اسی طرح ولہان ہر اس شیطان کا نام ہے جو طہارت (وضو)

(۱) یہ لفظ اور لام کے فقر کے ساتھ مصدر ہے ولہ بولہا سے مشتق ہے اس کا معنی حمل کا شتم ہونا اور زیادہ اور کم اور کثرت معنی کی وجہ سے حیران و حیر ہونا۔

ولہان، وضو کا شیطان

وضو کے شیطان کا نام ولہان اس لئے ہے کہ یہ وضو میں دوسرا آلے میں بہت تریس ہوتا ہے یا وجہ تریس یہ ہے کہ لوگوں کو دوسے میں ڈال کر حیرت میں مبتلا رکھتا ہے تو یہ  
 مصدر بمعنی اسم فعل ہوگا یا مصدر بطور مبالغہ کہ اپنے معنی مصدریت پر باقی ہوگا کذا فی المرقاة۔ سنیہ میں حسن بصری سے منقول ہے کہ وضو کے شیطان کو ولہان کہا جاتا ہے۔  
 وضو میں لوگوں کے ساتھ کھیل مذاق کرتا ہے اور علاوہ فرماتے ہیں کہ سخت ترین شیطانوں میں سے ہے۔

اور غسل) کے وقت دوسرے ڈال ہے۔ یہ بات نہیں کہ وہ ایک ہی آدمی ہے جو ساری دنیا میں ہر وضو کرنے والے کو دوسرے ڈال ہے۔۔۔۔۔ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ پاکی حاصل کرنے والوں کے دلوں میں دساوس ڈالتے رہیں پس وہ لوگ دوسوں میں پڑے رہیں یہاں تک کہ ان کی نماز فوت ہو جائے کیونکہ کسی آدمی جب وضو یا غسل شروع کرے گا اور اسے خیال ہوگا کہ طہارت پوری نہیں ہوئی تو وہ اس وضو یا غسل کو پورا کرتا رہے گا۔ یہاں تک کہ اسی مشغولیت میں نماز کا وقت ہی ختم ہو جائے گا بلکہ کبھی تو نوبت یہاں تک آجائے گی کہ انسان نماز پڑھنا بالکل چھوڑ دیتا ہے کیونکہ وہ سوچتا ہے کہ وضو کب نہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز ہی فاسد ہوگی تو وضو میں خراخواہ مشقت اٹھانے میں فائدہ نہیں اعاذنا اللہ من شر کل ذی شر۔

(عسی بن ضمرۃ السعدی) ع کے پیش، (۱) علماء کے فقر اوری کی تشدید کے ساتھ ہے۔ (از مترجم: عسی بن ضمرۃ السعدی) یابی بن کعب اور عبد اللہ بن مسعود سے احادیث نقل کرتے ہیں (بخاری سنن) محدث قلیل الحدیث ہیں۔ تہذیب الکمال: ۱۹/۳۳۰

## باب الوضوء لكل صلاة

باب ہے ہر نماز کے لیے وضو کرنے کے بیان میں

☆ حدثنا محمد بن حميد الرازي حدثنا سلمة بن الفضل عن محمد بن اسحاق عن حميد عن انس: ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلاة: طاهراً أو غير طاهر قال: قلت لانس: فكيف كنتم تصنعون انتم؟ قال: كنا نتوضأ وضوءاً واحداً.

وقد كان بعض اهل العلم يروى الوضوء لكل صلاة استحباباً، لا على الوجوب.

قال ابو عيسى: و حديث حميد عن انس حديث حسن غريب من هذا الوجه والمشهور عند اهل الحديث حديث عمر وبن غابر الانصاري عن انس.

☆ حدثنا محمد بن بشار حدثنا يحيى بن سعيد وعبد الرحمن هو ابن مهدي قال حدثنا سفيان بن سعيد عن عمرو بن عامر الانصاري قال: سمعت انس بن مالك يقول: كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ عند كل صلاة. قلت: فانتُم ما كنتم تصنعون؟ قال: كنا نصلي الصلوات كلها بوضوء واحد ما لم نُحدث. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. و قد روى في حديث عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: من توضأ على طهر كتب الله له به عشر حسنات قال: وروى هذا الحديث الاطريقي عن ابي غطيف عن ابن عمر عن النبي ﷺ حدثنا بذلك الحسين بن الحرث المروزي قال حدثنا محمد بن يزيد

الواسطی عن الافریقی وهو اسناد ضعیف.

قال علی: قال یحیی بن سعید القطان: ذکر لہشام بن عروۃ هذا الحدیث فقال: هذا اسناد مشرقی.

### ترجمہ

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ ہر نماز کے لیے وضو فرماتے تھے، چاہے پہلے سے با وضو ہوں یا بے وضو ہوں۔ جمید کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ (صحابہ کرام) کس طرح کیا کرتے تھے تو حضرت انس نے کہا کہ ہم تو ایک ہی وضو کیا کرتے تھے۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذی نے کہا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن غریب ہے۔ محدثین کے یہاں مشہور روایت عمرو بن عامر عن انس رضی اللہ عنہ کی سند سے ہے۔ بعض اہل علم ہر نماز کے لیے وضو کو مستحب کہتے ہیں واجب نہیں کہتے۔

قال ابو یسٰی کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر روایت میں محمد بن اسحق کے بعد عن جمید عن انس ہے۔ امام ترمذی بتا رہے ہیں کہ راجح قول میں یہ روایت حضرت عمرو بن عامر عن انس کی سند سے ہے۔ اور یہ روایت زیادہ صحیح ہے۔ عمرو بن عامر عن انس والی روایت کو امام ترمذی حدیث محمد بن بشار سے ذکر کر رہے ہیں۔ بعض اہل علم نے فرمایا کہ ہر نماز کے وقت وضو کرنا مستحب ہے واجب نہیں۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا محمد بن بشار..... عن عمرو بن عامر الانصاری

عمرو بن عامر الانصاری کہتے ہیں کہ میں نے انس بن مالک کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور ﷺ ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے۔ میں نے کہا کہ آپ لوگ کس طرح کرتے تھے۔ کہنے لگے کہ ہم صحابہ کرام تو ایک ہی وضو سے ساری نمازیں پڑھ لیتے تھے جب تک ہمارا وضو نہ ٹوٹتا۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے (امام ترمذی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ جو روایت عمرو بن عامر حضرت انس سے نقل کریں وہ روایت زیادہ صحیح ہے۔ بخلاف جو روایت جمید حضرت انس سے نقل کریں اس کا وہ درجہ نہیں ہے وہ حسن غریب ہے اور عمرو بن عامر عن انس والی روایت حسن صحیح ہے)

ایک حدیث میں مروی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما حضور ﷺ سے نقل کر رہے ہیں کہ جو آدمی وضو پر وضو کرے تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے دس نیکیاں لکھتے ہیں۔ اس حدیث کو افریقی راوی نے عن ابی غطفیف عن ابن عمر عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کیا ہے۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ حسین بن حریش المروزی نے اس کو نقل کیا اور کہا محمد بن یزید الواسطی نے افریقی کے واسطے سے اس کو نقل کیا ہے۔ اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔ علی راوی نے کہا کہ یحییٰ بن سعید قطان نے کہا کہ جب ہشام بن عروہ کے سامنے یہ حدیث ذکر کی گئی تو انہوں نے فرمایا اس حدیث کی سند مشرقی ہے۔

## ﴿تشریح﴾

جان لیں کہ بعض روایات<sup>(۱)</sup> سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام پر ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا ضروری تھا اور دوسری بعض روایات سے اس کے برعکس<sup>(۲)</sup> معلوم ہوتا ہے۔

نبی اکرم علیہ الصلاۃ والسلام پر ابتداء ہر نماز کے لئے وضو کا حکم: ان روایتوں میں یہ تطبیق دی جائے گی کہ شروع زمانے میں ہر نماز کے لئے آپ علیہ السلام پر بطور خاص نیا وضو لازم تھا پھر یہ وجوب<sup>(۳)</sup> منسوخ ہو گیا اور استحبابی حکم باقی رہا تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام شروع زمانے میں لازماً نیا وضو فرماتے تھے پھر نسخ کے بعد استحبابی طور پر وضو فرماتے تھے کیونکہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام اس فعل پر بھی مواظبت فرماتے تھے جو شروع میں آپ پر واجب تھا اور بعد میں وجوب منسوخ کر دیا گیا جیسا کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ السلام دن رات میں پچاس رکعات نماز پڑھنے پر مواظبت فرماتے تھے کیونکہ شب معراج میں اذان پچاس نمازیں فرض ہوئی تھیں اس کے علاوہ اسکی اور بہت سے مثالیں موجود ہیں۔ واللہ اعلم۔

قال ابو عیسیٰ کی وضاحت

قوله وقد کان بعض اهل العلم یروی الوضوء لكل صلاة

یعنی بعض اہل علم استحبابی طور پر وضو لکل صلاۃ کے قائل ہیں مصنف کا مقصد یہ ہے کہ<sup>(۴)</sup> بعض علماء نے اپنے کلام میں وضو لکل صلاۃ کے مستحب ہونے کی تصریح کی ہے ورنہ یہ تو تمام علماء کا مذہب ہے۔

هذا اسناد مشرقی سے مقصود تو واضح ہے یا اعتراض؟

اس سے مراد سند کی تضعیف نہیں<sup>(۵)</sup> کیونکہ مشرقی ہونے کی وجہ سے سند ضعیف اور قابل اعتراض نہیں بنتی بلکہ مقصود مصنف واقع

(۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث جو اباب کے شروع میں ہے اس پر دلالت کرتی ہے۔

(۲) آنے والے باب کی پہلی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نیا وضو لازم نہ تھا۔

(۳) حدیث ابو داؤد میں اس کی تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر نماز کے لئے وضو کا حکم ہوا تھا۔ جب آپ علیہ السلام پر یہ امر شاقی گزرا تو ہر نماز سے قبل مسواک کا حکم اس کے قائم مقام ہو گیا۔

(۴) قلت: حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے جو بات ارشاد فرمائی ہے وہ تو بالکل ظاہری ہے لیکن میرے نزدیک ایک دوسرا احتمال بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔ علامہ ابن العربی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہر نماز کیلئے نئے وضو سے متعلق علماء کا اختلاف ہے بعض علماء کہتے ہیں کہ اگر پہلے وضو سے نماز پڑھ چکا ہو یا پہلے وضو سے اسکی عبادت کر چکا ہو جس کے لئے طہارت شرط ہے تو اس کے لئے تجدید وضو صحیح ہے (ورنہ نہیں) علماء کی ایک کثیر جماعت نے اس کو اختیار فرمایا ہے اور بعض علماء کہتے ہیں کہ اگر اس نے پہلے وضو سے اسکی عبادت نہ کی ہو جس کے لئے طہارت شرط ہے تب بھی اس کے لئے تجدید وضو صحیح ہے یہ قول سعد بن ابی وقاص اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اسی

میرے نزدیک مصنف نے اس قول ثانی کی طرف اشارہ فرمایا ہے جو کہ بعض علماء کا مذہب ہے پھر یہ بات یاد رکھیں کہ عمرو بن عامر انصاری جو کہ حدیث باب میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کرتے ہیں تو ان کی ترمذی کی روایت میں تو کوئی احتمال نہیں لیکن ابو داؤد نے ان کو عمرو بن عامر لکھی لکھا ہے وہ قائل الاحکال ہے جیسا کہ ابو داؤد کے شرح نے ملاحظہ کیا ہے۔

(۵) قلت: چونکہ بعد میں بھی مصنف نے اس جملہ سے تضعیف کی طرف اشارہ فرمایا ہو کیونکہ ان کے امام، امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ: "ہر وہ حدیث جس کی کوئی سند مجاز نہیں سے مروی نہ ہو تو وہ ضعیف ہوتی ہے"۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

اور نفس الامر کا بیان ہے کہ اس روایت کو اہل مدینہ اور اہل حرم مکہ روایت نہیں کرتے۔

بلکہ یہ حدیث اہل مشرق (اہل کوفہ اور بصرہ اور ان کے ارد گرد لوگوں) میں مشہور ہوئی ہے لیکن اس کے باوجود اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔ سند کے مشرقی ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ افریقی کی وجہ سے سند ضعیف ہے "افریقی" محدثین کے یہاں ضعیف ہیں۔

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَاةَ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ

ہم احداثاً محمد بن بشار حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ غُلَقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ، فَلَمَّا كَانَ غَامَ الْفَتْحِ صَلَّى الصَّلَاةَ كُلَّهَا بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ، فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّكَ فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ تَفْعَلُهُ؟ قَالَ: عَمْدًا فَعَلْتُهُ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وَرَوَى هَذَا الْحَدِيثَ عَلِيُّ بْنُ قَادِمٍ عَنْ سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وَزَادَ فِيهِ: تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً. قَالَ وَرَوَى سَفْيَانَ الثَّوْرِي هَذَا الْحَدِيثَ ابْنُ أَبِي مُخَارِبٍ عَنْ دَقْلَارٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ. وَرَوَاهُ وَكَيْعٌ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ مُخَارِبٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ. قَالَ: وَرَوَاهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ وَغَيْرُهُ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ مُخَارِبٍ عَنْ بَنِ دَقْلَارٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّةً مَرَّةً وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ وَكَيْعٍ. وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ: أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَاةَ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ مَا لَمْ يُحْدِثْ، وَكَانَ بَعْضُهُمْ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ: اسْتِحْبَابًا وَإِزَادَةً الْفَضْلِ.

وَيُرَوَّى عَنِ الْاَفْرِيقِيِّ عَنْ أَبِي غُظَيْفٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ تَوَضَّأَ عَلَى طَهْرٍ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ. وَهَذَا اسْنَادٌ ضَعِيفٌ.

وفى الباب عن جابر بن عبد الله: ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر والعصر بوضوء واحد.

باب ہے کہ تمام نمازیں ایک وضو سے پڑھنے کا بیان

سلیمان بن بریدہ اپنے والد سے نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ ہر نماز کے لیے وضو فرماتے تھے۔ پھر جب فتح مکہ کا سال ہوا تو آپ ﷺ نے تمام نمازیں ایک وضو سے پڑھیں اور چڑوے کے موزوں پر مس کیا۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ نے ایسا کام کیا جو کبھی نہیں کیا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا (اے عمر!) میں نے جان بوجھ کر یہ کام کیا ہے۔

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ) نیز حازمی نے ایک روایت کی دوسری روایت پر جوہر ترجیح میں سے ایک بہتر ترجیح بھی لکھی ہے کہ ایک حدیث کے راوی مجازی ہوں اور دوسری حدیث کے راوی شاہی یا عراقی ہوں (تو پہلی روایت کو ترجیح ہوگی۔) اگرچہ اس نظریے سے اختلاف رکھنے والوں کو اس میں کلام کرنے کا پورا حق ہے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس حدیث کو علی بن قادم نے عن سفیان الثوری نقل کیا اور اس میں اضافہ ہے تو ضامۃ مرة کا۔ اور سفیان ثوری نے اس حدیث کو محارب بن دثار عن سلیمان بن بريدة سے نقل کیا کہ حضور ﷺ ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے اور کعب نے عن سفیان عن محارب عن سلیمان بن بريدة عن ابیہ کی سند سے نقل کیا۔ اور عبد الرحمن بن مہدی وغیرہ نے عن سفیان عن محارب بن دثار عن سلیمان بن بريدة عن النبی ﷺ کی سند سے مرسل نقل کیا ہے۔ اور یہ حدیث (جو عبد الرحمن بن مہدی نے نقل کی ہے یہ حدیث) کو کعب کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے۔ (امام ترمذی کہتے ہیں) کہ اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ آدمی ایک ہی وضو سے نمازیں پڑھے گا جب تک کہ اس کو حدیث لاحق نہ ہو۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہر نماز کے لیے وضو کرنا مستحب ہے اور ثواب کی زیادتی کے لیے (ہر نماز کے لیے وضو کرنا چاہیے) اور افریقی نے ابو غطفیف عن ابن عمر عن النبی کی سند سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا جو آدمی وضو پر وضو کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لیے دس نیکیاں لکھتا ہے اور اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔

وفی الباب: باب میں جابر بن عبد اللہ نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ نے ظہر اور عصر کی نماز ایک ہی وضو سے ادا فرمائی۔

### ﴿تشریح﴾

#### فلما کان عام الفتح

اس سے مراد خاص فتح مکہ کا دن ہے ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ابتداء میں ہر نماز کے لئے نیا وضو لازم تھا پھر ثروم منسوخ ہو کر استحباب باقی رہ گیا تو فتح مکہ کے موقع پر یہ فعل ممکن ہے کہ ثروم کے منسوخ ہونے کے بعد یہ سب سے پہلا فعل ہو جس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہو (کہ بغیر تجدید وضو کے تمام نمازیں پڑھ لیں) یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعہ سے پہلے بھی ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھی ہوں لیکن حضرت عمر اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم پر آپ کا یہ فعل پوشیدہ رہا ہو اس لئے آپ ﷺ نے اس فعل کا اعادہ فرمایا ہوتا کہ تمام امت کے سامنے ایک طریقہ مشروع واضح ہو جائے۔

قال ابو عیسیٰ کی وضاحت ویروی عن الافریقی عن ابی غطفیف..... هذا

اسناد ضعیف

یہ ضعیف سند ہے لیکن متابع کی وجہ سے سند قوی بن گئی ہے (از مترجم: افریقی سے مراد عبد الرحمن بن زیاد بن الحکم الافرقی ہے جو

(۱) امام حمادی فرماتے ہیں: یہ احتمال ہے کہ آپ ﷺ پر یہ حکم خاص طور سے واجب ہو کر جیسا کہ حدیث بريدة میں ہے کہ فتح مکہ کے دن یہ حکم منسوخ ہو گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ ﷺ وضو کل ملاقات اختیار فرماتے ہوں پھر جب یہ خوف ہوا کہ اس کو لازم نہ سمجھ لیا جائے تو بیان جواز کے لئے اس کو چھوڑ دیا۔

قال الحافظ: یہ احتمال زیادہ واضح ہے اور پہلے احتمال کی صورت میں فتح مکہ سے پہلے ہی ہو چکا تھا جیسا کہ سید بن اسمان رضی اللہ عنہ کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ خیر والے سال وضو کل ملاقات حکم منسوخ ہو چکا تھا۔ ظاہر ہے کہ فتح خیر فتح مکہ سے کافی پہلے کا واقعہ ہے۔ اسی

نکت: حدیث سید سے مراد وہ روایت ہے جو بخاری وغیرہ میں ہے کہ سید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیر کے سال لگے یہاں تک کہ ہم سبہا مقام پر پہنچے (الحدیث) اور اس میں یہ بھی ہے کہ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مغرب پڑھائی اور اس کے لئے نیا وضو نہیں فرمایا۔



کہ ضعیف راوی ہے) اور یہ بات جان لیتی چاہئے کہ اس باب کی پہلی حدیث: روایت سفیان بن عثیمہ بن مرثد اور دوسری روایت سفیان بن عمار بن حارب بن دثار ہے تو اس روایت کے بارے میں سفیان کے شاگردوں میں دو کتب اور دوسرے راویوں کا اختلاف<sup>(۱)</sup> ہے دو کتب نے اس کو مرفوع قرار دیا ہے اور دوسرے راوی (عبدالرحمن بن مہدی وغیرہ) اسے مرسل قرار دیتے ہیں اور امام ترمذی فرماتے ہیں کہ دو کتب کے علاوہ دوسرے راویوں کی روایت دو کتب کی حدیث سے اصح ہے۔

یعنی روایت کا مرسل ہونا مرفوع ہونے کے مقابلے میں اصح ہے کیونکہ جو راوی روایت کو مرسل نقل کرتے ہیں وہ زیادہ ثقہ ہیں اور تعداد میں بھی ان راویوں سے زیادہ ہیں جو مرفوع نقل کرتے ہیں لہذا اس حدیث کا مرسل ہونا زیادہ قابل اعتماد ہے۔ واللہ اعلم۔

## بَابُ فِي وُضُوءِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ

بِمَحْذُوقَاتِنَا أَبِي عُمَرَ حَدَّثَنَا سَفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عُمَرَ بْنِ دِينَارٍ عَنْ أَبِي الشَّعْثَاءِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي مَيْمُونَةُ قَالَتْ: كُنْتُ اغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْجَنَابَةِ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وهو قول عامة الفقهاء: أَنَّ لَابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ يَغْتَسِلُ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ. قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ عَلِيٍّ وَعَائِشَةَ وَأَنَسٍ، وَأُمِّ هَانِيٍّ وَأُمِّ صُبَيْةَ الْجُهَيْنِيَّةِ وَأُمِّ سَلَمَةَ، وَابْنِ عُمَرَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَابْنُ الشَّعْثَاءِ اسْمُهُ جَابِرُ بْنُ زَيْدٍ.

باب ہے مرد اور عورت کے ایک برتن سے وضو کرنے کے بیان میں

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضرت ميمونة رضی اللہ عنہا نے مجھے حدیث سنائی کہ میں اور حضور ﷺ

غسل جنابت ایک ہی برتن سے کرتے تھے۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور تمام فقہاء کا یہی مذہب ہے کہ مرد اور عورت کے لیے ایک برتن سے غسل کرنے کی اجازت ہے۔

فی الباب: باب میں حضرت علیؓ، عائشہؓ، انسؓ، ام ہانیؓ، ام حبیبہؓ، ام سلمہؓ، ابن عمرؓ سے روایات ہیں۔ ابوالشعثاء کا نام جابر بن زید ہے (یہ ابن عباس کا شاگرد ہے)۔

(۱) یعنی دو کتب نے اس کو موصلاً مستداً نقل کیا ہے، مرفوع کا اطلاق کبھی مرسل کے مقابلے میں بھی ہوتا ہے۔ صاحب الخطیب اہدی نے اپنی شرح میں شیخ کے اس کلام کو ذکر فرمایا ہے لیکن حضرت شیخ کی طرف اس کو منسوب نہیں کیا اور اس پر بعض ان لوگوں نے جو کتب اصول کے مطالعہ میں گناہ ہیں اعتراض بھی کیا ہے حالانکہ سیوطی رحمہ اللہ نے تدریب میں لکھا ہے کہ ”مرفوع وہ ہوتا ہے جس کی نسبت خاص طور سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہو چاہے روایت متصل ہو یا منقطع“ اور خطیب فرماتے ہیں مرفوع وہ روایت ہوتی ہے جس میں صحابہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول کے بارے میں خبر دیں تو اس تعریف سے مرسل روایت خارج ہوگی ابن صلام فرماتے ہیں ”بعض محدثین نے حدیث مرفوع کو مرسل کے مقابلے میں ذکر کیا ہے مثلاً وہ کہتے ہیں ”رُفِعَ لَنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ أَنَا وَابْنُ عَبَّاسٍ أَنَا وَابْنُ عَبَّاسٍ“ اس کی مرفوع روایت سے متصل روایت مراد ہوتی ہے“ انہی

## ﴿تشریح﴾

## مرد حضرات کے باقی پانی سے عورتوں کے لئے طہارت حاصل کرنا

عورتوں کا مزاج چونکہ طبعی نظافت کی طرف عموماً مائل نہیں ہوتا (اور وہ نظافت کا خاص اہتمام نہیں کرتیں) اس لئے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مردوں کو حکم دیا کہ عورتوں کے باقی پانی کو استعمال نہ کریں کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ عورت کے اعضاء سے پانی ٹپک کر اس برتن میں گر گیا ہو جس میں باقی پانی موجود ہے بخلاف مردوں کے کہ وہ نظافت کا اہتمام کرتے ہیں لہذا عورتوں کو مرد کے باقی پانی کو استعمال کرنے میں حرج نہیں۔ فقہاء نے مردوں کو عورتوں کے پس خوردہ پینے سے منع کیا ہے اور عورتوں کو مردوں کے پس خوردہ استعمال کرنے سے منع نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے تمام اجزاء چھپائے جانے کے لئے ہوتے ہیں اور عورت کا باقی پانی چنانہ مرد کے ساتھ عورت کے لعاب کے اختلاط کا سبب ہے اس لئے اس پانی کو پینا گویا عورت کے اس جزو مستور کو استعمال کرنا ہے (جو جائز نہیں) اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جھکنے کی قوت حواس ظاہرہ میں داخل ہے (اس لئے عورت کا پس خوردہ پینے میں عورت کے جزو مستور کا استعمال ناگزیر ہے) یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو..... اگر فتنے کا اندیشہ ہو تو یہ نبی مرد اور عورت ہر ایک کو عام ہو جائے گی (تو فتنے کے وقت عورت کو بھی مرد کا پس خوردہ منع ہوگا) پھر چونکہ عورت کے باقی پانی کے استعمال کی جو ممانعت ہے وہ حرام ہونے پر دلالت کر رہی تھی <sup>(۱)</sup> یہی ضابطہ اور اصول کا تقاضا بھی ہے کیونکہ فی مطلق حرمت پر دلالت کرتی

(۱) مختصر ایہ مسئلہ میں مختلف فیہ ہے۔ مسئلہ مذکورہ کی تین صورتیں اور کل اختلاف

امام نووی فرماتے ہیں اس مسئلہ میں ۳ صورتیں ہیں:

پہلی صورت: مرد اور عورت کا ایک برتن سے پاکی حاصل کرنا ہالا جواز ہے۔

دوسری صورت: عورت کا مرد کے باقی پانی سے پاکی حاصل کرنا، یہ بھی ہالا جواز ہے۔

تیسری صورت: مرد کا عورت کے باقی پانی کو طہارت کے لئے استعمال کرنا شوافع، امام مالک اور امام ابوحنیفہ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ جائز ہے چاہے عورت نے اس کو تنہائی میں استعمال کیا ہو یا نہیں۔ امام احمد بن حنبل اور امام ابو داؤد کا مذہب یہ ہے کہ جب عورت پانی کو تنہائی میں استعمال کرے تو مرد کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں۔ اچھن قلت: پہلے دو مسئلوں میں بھی جو اختلاف بعض حضرات نقل کرتے ہیں تو وہ شاذ اقوال ہیں۔ تیسرے مسئلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں پہلی روایت تو یہی ہے (کہ جو نووی کے کام میں مذکور ہوئی) دوسری روایت یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں کو ایک دوسرے کا باقی پانی استعمال کرنا جائز ہے۔ پھر نووی لکھتے ہیں: ”جس حدیث میں ممانعت کا ذکر ہے یعنی حدیث مرد بن القہم۔“

حدیث عمرو بن حکم نہیں: ان یتوضأ الرجل بفضل طہور المرأة کے جوابات اربعہ اور ہماری وجوہ ترجیحات:

علماء نے اس حدیث کے کئی جوابات دیئے ہیں:

۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے اگر حدیث امام بخاری وغیرہ نے اس کی تصحیف کی ہے۔

۲۔ ممانعت اس پانی کو استعمال کرنے کی ہے جو عورت کے اعضاء وضو سے لگ کر زمین پر گرے ہو۔

۳۔ یہ بھی احتمالی ہے۔

۴۔ اور ابن العربی نے یہ جواب دیا ہے کہ جن احادیث میں عورت کے باقی سے وضو کے جواز کا ذکر ہے وہ تمام کی تمام احادیث صحیح ہیں اور حدیث عم کے متعلق لکھا ہے کہ میں اس کو صحیح نہیں سمجھتا نیز ہماری حدیث دو جوابات کی وجہ سے اولیٰ اور اعلیٰ ہے:

۱۔ سند کے اعتبار سے اصح ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

ہے) اس لئے آپ علیہ السلام نے اپنی زوجہ محترمہ کے وضو اور غسل کے ماقبی پانی سے وضو اور غسل کر کے یہ ظاہر فرمایا کہ یہ نجی چیز بھی ہے نجی تحریمی نہیں ہے..... اور یہ بھی واضح رہے کہ ممانعت اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب عورت مرد سے الگ اپنی تنہائی میں طہارت حاصل کرے لیکن اگر عورت مرد کے سامنے وضو یا غسل کرے تو ممانعت نہیں کیونکہ وہ جب مرد کے سامنے طہارت حاصل کرے گی تو پانی کے معاملے میں احتیاط برتے گی نیز اگر کوئی کام عورت ایسا کرے گی جس سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے تو مرد اسے منع کر دے گا۔

## باب ماجاء فی کراہیۃ فُضِّل طَهُورِ الْمَرْأَةِ

☆ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ قَالَ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ سَلِيمَانَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي حَاجِبٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي غِفَارٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ فُضْلِ طَهُورِ الْمَرْأَةِ. قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرْجِسٍ.

قال ابو عيسى: وَكَرِهَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ الْوُضُوءَ بِفُضْلِ طَهُورِ الْمَرْأَةِ. وَهُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ وَاسْمَعِيلَ: كَرِهَ أَفْضَلَ طَهُورِهَا وَلَمْ يَرِ بِأَفْضَلِ سُورِهَا بَأْسًا.

☆ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَاصِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَاجِبٍ يُحَدِّثُ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُمَرَ وَالْغِفَارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفُضْلِ طَهُورِ الْمَرْأَةِ أَوْ قَالَ: بِسُورِهَا.

قال ابو عيسى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ. وَأَبُو حَاجِبٍ اسْمُهُ مَوَازِدَةُ بْنُ عَاصِمٍ وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ فِي حَدِيثِهِ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفُضْلِ طَهُورِ الْمَرْأَةِ. وَلَمْ يَشْكُ فِيهِ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ.

## باب ماجاء فی الرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَخْوَصِ عَنْ سِمَاكِ بْنِ خُرْبٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَفْتَةٍ. فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَوَضَّأَ مِنْهُ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي كُنْتُ جُنْبًا، فَقَالَ: إِنَّ الْمَاءَ لَا يُجِيبُ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَهُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَمَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ.

(مترجمہ صفحہ کا مابقہ) ۲۔ یہ حدیث پہلی حدیث سے متاخر ہے۔ دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب برتن سے غسل فرمانے کا ارادہ فرمایا تو حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں تو اس پانی سے وضو کر چکی ہوں تو اس سے معلوم ہوا کہ ممانعت والی روایت پہلے آچکی تھی یا اس حدیث کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ انہی عورت کے ماقبی پانی سے وضو کر دیا اس لئے ہے کہ وضو اور غسل کے دوران اس کو اس عورت کے متعلق برے خیالات نہ آئیں اور دل اس عورت کی طرف مشغول نہ ہو جائے۔

عورت کے پاکی (وضو یا غسل) کے بچے ہوئے (پانی) کے مکروہ ہونے کا بیان  
ابو حجاب بنو غفار کے ایک شخص سے نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا عورت کے پاکی کے باقی کے استعمال سے۔

فی الباب: باب میں عبد اللہ بن سر جس سے روایت ہے  
قال ابو یسئ: امام ترمذی کہتے ہیں بعض فقہاء نے عورت کے پاکی حاصل کرنے کے بعد برتن میں بچے ہوئے پانی سے وضو کرنے کو مکروہ سمجھا ہے اور یہ امام احمد اور اسحق کا قول ہے، ان دونوں حضرات نے عورت کے باقی کے استعمال کو مکروہ سمجھا ہے۔ البتہ ان کی رائے میں عورت کے جھوٹے کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا محمد بن بشار و محمود بن غیلان .... عن الحكم بن عمرو الغفاری ..  
حکم بن عمرو الغفاری سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا کہ مرد عورت کے پاکی کے باقی پانی سے وضو کرے یا فرمایا کہ عورت کے جھوٹے سے وضو کرے۔

قال ابو یسئ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن ہے۔ ابو حجاب کا نام سوادۃ بن عامر ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ محمد بن بشار نے اپنی حدیث میں فرمایا کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا کہ مرد وضو کرے عورت کی پاکی کے بچے ہوئے پانی سے اور محمد بن بشار کو اس میں شک نہیں ہے۔

باب ہے اجازت کا بیان

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کی ایک زوجہ محترمہ (حضرت میمونہ) نے ایک نب سے غسل کیا تو حضور ﷺ نے ارادہ فرمایا کہ اس نب کے باقی سے وضو فرمائیں تو (ان زوجہ مطہرہ) نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں جنبی تھی۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا  
قال ابو یسئ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہی سفیان ثوری، امام شافعی اور امام مالک کا مذہب ہے (یہ حدیث حنفی کی دلیل ہے)

## ﴿تشریح﴾

قوله: الماء لا یجنب

یہ باب افعال سے ہے پانی جنابت والا (ناپاک) نہیں ہوتا۔

## باب ان الماء لا ینجسہ شیء

☆ حَدَّثَنَا هنادو الحسن بن علی الخلال وغير واحد قالوا حدثنا ابو اسامة عن الولید بن کثیر

عن محمد بن کعب عن عید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج عن ابی سعید الخدری قال: قال رسول اللہ ﷺ اَتَوَضَّأُ مِنْ بَنَرٍ بَضَاعَةٌ وَهِيَ بَنَرٌ يُلْقَى فِيهَا الْحَيْضُ وَلُحُومُ الْكِلَابِ وَالشَّيْءُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ النَّاءُ طَهُورٌ لَا يُنْجِسُهُ شَيْءٌ.

قال ابو عیسی: هذا حديث حسن وقد جَوَّدَ أَبُو أُسَامَةَ هذا الحديث ، فلم يَرَوْاَ أَحَدَ حَدِيثِ أَبِي سَعِيدٍ فِي بَنَرٍ بَضَاعَةٌ أَحْسَنَ مِمَّا رَوَى أَبُو أُسَامَةَ ، وقد رَوَى هذا الحديث من غير وَجْهِ عن ابی سعید. وفي الباب عن ابن عباس وعائشة.

### باب ہے پانی کو کوئی شے ناپاک نہیں کرتی

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے نبی حضور ﷺ سے عرض کیا گیا یا رسول اللہ! ہم پیر بضاعہ سے وضو کر لیں اور یہ ایسا کتواں ہے کہ اس کے اندر حیض کے کپڑے اور کتوں کا گوشت اور گندگی کو ڈالا جاتا ہے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ پانی خوب پاک ہے اس کو کوئی شے ناپاک نہیں کر سکتی۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن ہے اور ابواسامہ نے اس حدیث کو سند چھ کیساتھ بیان کیا ہے اور ابوسعید کی حدیث جو پیر بضاعہ کے متعلق ہے، اس کو ابواسامہ سے زیادہ کسی نے عمدہ سند کے ساتھ بیان نہیں کیا اور یہ حدیث ابوسعید خدری سے متعدد طرق سے مروی ہے۔

وفي الباب: باب میں ابن عباس اور عائشہ سے روایات ہیں

### ﴿تشریح﴾

جاننا چاہیے کہ پانی کی طہارت اور نجاست کے مسئلے میں اباب مغل و ہم حیران و پریشان ہیں۔ اس مسئلہ میں کوئی کافی شانی اور واضح بات علماء نے ذکر نہیں کی تو ہم اللہ پر بھروسہ کر کے یہاں اس کی کچھ وضاحت کرتے ہیں۔

پہلی بات یہ یاد رکھیں کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ جب نجاست، صاف پاک پانی کے ساتھ "مل جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ علماء کا اختلاف اس میں ہے کہ (۱) کتنی مقدار پانی میں نجاست اثر انداز ہوگی۔

(۱) پانی کی نجاست اور طہارت کی تفصیل: ابن کثیر فرماتے ہیں کہ: علماء کا اجماع ہے کہ جب پانی کا کوئی ایک وصف ناپاک کرنے کی وجہ سے بدل جائے تو اس پانی سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں چاہے پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، جاری ہو یا غیر جاری۔ ہماری کتابوں میں اسی طرح یا دعا کی قول مقول ہے۔ نیز لودی نے شرح مہذب میں علماء کی ایک جماعت سے اس قول کو نقل کیا ہے۔ اور اگر نجاست کرنے سے پانی حلیہ ہو تو علماء کا اتفاق ہے کہ گلیل پانی اس نجاست سے ناپاک ہو جائے گا کثیر نہیں لیکن ماہی اور بکری کی حذاف میں اختلاف ہے۔

(۲) حلیہ کا اختلاف اس میں ہے کہ کتنے پانی میں یہ کڑی ہوئی نجاست اثر انداز ہوگی۔ دوسرے نقطوں میں اس میں اختلاف ہوا کہ ماہ کثیر اور ماہ قلیل میں حذاف کیا ہے۔

## کتنی مقدار پانی میں نجاست گرنے سے پاکی یا ناپاکی کا حکم ہوگا؟

اس میں علماء کے مختلف اقوال<sup>(۱)</sup> ہیں سب سے زیادہ وسعت<sup>(۲)</sup> رکھنے والا مذہب امام مالک رحمہ اللہ کا ہے۔ ان کی دلیل حدیث باب ہے اور بعض طرق میں الماء طہور لا ینجسہ کے بعد ما لم یتغیر کی قید موجود ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ پانی اس وقت تک پاک رہے گا جب تک کہ پانی کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف نہ بدل جائے۔

## مسئلہ طہارة الماء و نجاستہ میں ائمہ اربعہ کے اقوال

امام مالک کے نزدیک جو نجاست پانی میں گر گئی ہے اس کے پانی پر غلبہ کا اعتبار ہوگا اگر پانی غالب ہو اس میں نجاست کے تین اوصاف میں کوئی وصف ظاہر نہ ہو تو پانی پاک رہے گا اور اگر نجاست کا غلبہ ہو باعتبار وصف کے اس طور پر کہ پانی میں اس کا کوئی ایک وصف ظاہر ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا (یعنی اعتبار غالب کا ہوا۔ از مترجم)

## حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مذہب اور اس کے ناقابل عمل ہونے کا عذر

دوسرے مذہب<sup>(۳)</sup> حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ پانی یا نجس شے میں سے جو ذات کے اعتبار سے غالب ہو اس کا اعتبار ہوگا۔ اگر نجاست گرنے سے پانی کی رقت اور سیلان ختم ہو جائے (نجاست کے غالب ہونے کے سبب) تو پانی ناپاک ہو جائے گا ورنہ پاک رہے گا اگر اس مذہب کی نسبت صحیح سند کے ساتھ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہو جائے تو یہ کافی شافی ہے۔ اور کسی دوسرے مذہب کو تلاش کرنے کی ضرورت بھی نہیں کیونکہ اس مذہب میں بہت گنجائش ہے پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بہت سے مسائل میں سوال و جواب، بحث و تحقیق اور مراجعت کرتی رہتی تھیں اور یہ مقام اوروں کو حاصل نہ تھا<sup>(۴)</sup> نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وسعت علم، عمدہ طبیعت، راست سمجھ بوجھ جیسے اوصاف کی حامل تھیں اور ثقہ اور باریک بینی تک پہنچنے والی اور تحقیق کے میدان کی شاہسوار تھیں لہذا یہ دہم نہ ہونا چاہیے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو پانی کی نجاست و طہارت کا مسئلہ معلوم نہ تھا حالانکہ وہ ایک طویل زمانے تک آپ علیہ السلام کی رفیقہ حیات رہی تھیں نیز ملک حجاز میں پانی کی قلت تھی یہ سب امور اس کے بارے میں بحث و تحقیق کے دواعی اور اسباب میں سے تھے لیکن ہائے افسوس! یہ مذہب کسی ایسی صحیح سند سے منقول نہیں جس پر اعتماد کیا جاسکے لہذا ہم نے اس مذہب پر عمل چھوڑ کر دوسرے مذاہب کو اختیار کیا۔ اسی وجہ سے ائمہ میں کسی بھی امام

(۱) صاحب معایہ نے اس مسئلہ میں پچھروہ مذاہب بیان کئے ہیں اور پانی سے متعلق مسائل پر خوب ہر عامل کلام کیا ہے۔

(۲) یعنی ائمہ اربعہ کے مذاہب میں سب سے زیادہ گنجائش والا مذہب امام مالک رحمہ اللہ کا ہے، مطلقاً نہیں کیونکہ حضرت عائشہ کا مذہب جو معترب آ رہا ہے وہ اس سے بھی زیادہ وسیع (و وسیع تر) ہے۔

(۳) یہ مذہب ان کے علاوہ دوسرے صحابہ و تابعین کی ایک جماعت سے نیز اور ظاہری سے بھی منقول ہے جیسا کہ معایہ میں بتایا ہے بحوالہ نقلی الامن حرم نقل کیا ہے۔

(۴) لیکن یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "الماء طہور لا ینجسہ شیء" کو محض پر محمول کر لیا ہو یا احتمال کوئی بیید بھی نہیں۔ (اس لئے انہوں نے یہ مذہب اختیار کیا کہ پانی نجاست کے گرنے سے پاک ہی رہتا ہے جب تک کہ رقت و سیلان نہ بدلے۔)

نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مذہب اختیار نہیں کیا۔

اور اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مذہب ثابت ہوتا تو ان کا ہی مذہب قابل قبول ہوتا اور تمام مذہبوں میں سب سے رائج ہوتا۔

### احناف، شوافع اور حنابلہ کے مذہب کی وضاحت مع الدلائل

تیسرا مذہب امام شافعی کا ہے کہ پانی جب دو قلوں کی مقدار کو پہنچ جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا یعنی ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف نہ بدل جائے۔ اگر تین وصفوں میں سے کوئی ایک وصف بدل گیا تو پانی ناپاک ہو جائے گا چاہے پانی کتنا ہی کیوں نہ ہو۔

امام شافعی نے اپنے مذہب مختار کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسکی سند جید ہے اور قابل اعتماد بھی ہے [الا ما غیر لونه او طعمه الخ] اس قید کا اضافہ دوسری روایات کے پیش نظر فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب نجاست کا اثر پانی میں ظاہر ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا کیونکہ تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ جب نجاست پانی پر غالب ہو تو نجاست کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کو ناپاک کہیں گے۔ اس تیسرے مذہب کو دیگر ائمہ (مثلاً احمد واسحاق وغیرہ نے بھی اختیار کیا ہے کیونکہ یہ مذہب آپ ﷺ کے فرمان: "اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا" کے ظاہر کے موافق ہے۔

### احناف کے مذہب کی تنقیح

امام ابو حنیفہ (جو کہ تمام علماء و ائمہ کے پیشوا ہیں) نے پانی کے مسئلے میں مختلف روایات میں غور فرمایا اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اعتبار رائے مجتہدی بہ کا ہوگا۔ اگر وہ نجاست گرنے کے بعد پانی کو ناپاک گمان کرتا ہے تو وہ پانی ناپاک کہلائے گا ورنہ پاک، لہذا اس قول کے مطابق جن احادیث سے امام شافعی احمد واسحاق یا امام مالک نے استدلال کیا ہے وہ ہمارے مذہب کے مخالف نہ ہوں گی کیونکہ جس روایت سے امام مالک نے استدلال کیا ہے۔

یعنی آپ ﷺ کا فرمان: "الماء طهور لا ینجسہ شیء"۔

### امام مالک کے مسئلہ حدیث باب کا جواب

اس روایت کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بحر بضائع سے متعلق سوال کیا گیا تھا تو یہ حدیث اس سوال کے جواب میں واقع

(۱) امام احمد کا مشہور مذہب یہی ہے۔ امام احمد سے اس مسئلہ میں دو روایتیں مروی ہیں (ایک روایت تو یہی مشہور) اور دوسری روایت امام مالک کے قول کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ "المغنی" میں لکھتے ہیں: "اگر وہ قلعہ سے کم پانی میں نجاست گر جائے اور کوئی وصف بھی نہ بدلے تو مشہور مذہب (امام احمد کا) یہ ہے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا" اس مذہب کو امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور ابو حنیفہ نے اختیار کیا ہے۔ امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ بھی مروی ہے کہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ اگر اس کا کوئی وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا ورنہ نہیں اور یہ قول ابن مسیب حسن مالک، اور اجماعی، ثوری اور دوسرے علماء سے منقول ہے اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔

(۲) در مختار میں ہے: "نہمے ہوئے پانی کی مقدار میں اعتبار صحیح ہے" فقہ کے تین غالب کا ہے۔ اگر اس کا غالب گمان یہ ہے کہ نجاست دوسرے کلمہ سے تنگ نہیں پہنچی تو اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے ورنہ ناجائز ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ سے منقول ظاہر الروایہ ہے اور اسی کی طرف امام محمد کا رجوع ثابت ہے اور یہی اصح مذہب ہے جیسا کہ بتایا وغیرہ میں ہے۔ بحر الرائق میں یہی ثابت کیا گیا ہے کہ مذہب یہی ہے اور اس پر عمل بھی ہے۔ انہی۔ ابن نجیم نے بہت سے مشائخ سے نقل کیا ہے کہ احناف کے نزدیک رائے مجتہدی بہ کا اعتبار ہے۔

ہوئی ہے <sup>(۱)</sup> کیونکہ صحابہ کرام نے یہ سوچا تھا کہ کنواں جب ایک دفعہ ناپاک ہو جاتا ہے تو پھر وہ کبھی پاک نہیں ہو سکتا کیونکہ پانی سے نجاست کو نکالنے وقت یہ ناپاک پانی اس کنویں کی دیواروں میں سرایت کر چکا ہوگا۔ نیز کنویں میں سے اس کا پانی جس طرح بھی نکالا جائے ہر حال میں کچھ نہ کچھ ناپاک پانی اس میں باقی رہتا ہے تو انہیں یہ وہم رہتا ہے کہ کنواں تو پاک ہو ہی نہیں سکتا اس لئے صحابہ نے اس کنویں کے پانی کے بارے میں سوال کیا تھا۔

یہ ممکن نہیں کہ یہ سوال اس تھوڑے پانی کے متعلق ہو جس میں نجاست گر گئی ہو (اور نکالی بھی نہ گئی ہو) کیونکہ یہ ظاہری بات ہے کہ تھوڑے پانی میں جب کچھ ناپاک شے گر جائے تو ایک عام سامعین بھی اس کے بارے میں سوال نہیں کرے گا چہ جائیکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے متعلق سوال کریں۔ اسی طرح ایک عام سامعین فہم اس پانی کو نہ پیئے گا چہ جائیکہ جناب رسول اللہ ﷺ جو کہ سب سے زیادہ پاکیزہ طبیعت والے ہیں۔ تو معلوم ہوا سوال کا سبب یہ تھا کہ جب نجاست نکال دی جاتی ہے اور اس میں موجود سارا پانی کھینچ لیا جاتا ہے تو جو نیا پانی اس میں جمع ہوگا وہ بھی ناپاک ہونا چاہیے۔ کیونکہ وہ نیا پانی ناپاک دیواروں اور گزشتہ ناپاک بچے ہوئے پانی میں مل جائے گا تو آپ ﷺ نے جواب میں الماء طہور ارشاد فرمایا (کہ یہ بضر بضاع پاک ہے)

### حدیث باب "الماء طہور" میں الف لام کے عہدی ہونے کے قرائن

"الماء طہور" میں الف لام عہدی ہے کیونکہ جواب سوال کے مطابق ہوا کرتا ہے اور لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد خارجی کا ہو تو جب تک لام میں عہد خارجی کا معنی لینا ممکن ہے تو دوسرا معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ علامہ تھنازانی نے مکتوبات میں اور سید شریف جرجانی نے اپنی کسی تصنیف میں اسکی تصحیح فرمائی ہے کہ لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہدی ہو جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جس <sup>(۲)</sup> پانی کے متعلق تم لوگ پوچھ رہے ہو اس کو کوئی بھی چیز ناپاک نہیں کرتی جبکہ ناپاک پانی کو نکال لیا جائے اور ناپاک شے کو بھی نکال دیا جائے تو جس حدیث سے امام مالک نے استدلال کیا ہے یہ حدیث ہمارے قول کی تائید کرتی ہے کہ رائے معتدلی بہکا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے عالی یہ تھی کہ اس طرح نیا پانی ناپاک نہیں ہوگا تو واقع میں بھی (رائے معتدلی بہکا اعتبار کرتے ہوئے) وہ پاک رہے گا ناپاک نہ ہوگا۔

رہا یہ اشکال کہ صحابہ نے تو اس کو ناپاک خیال کیا تھا (ان کی رائے کے اعتبار سے پانی ناپاک ہونا چاہئے) تو جواب یہ ہے کہ صحابہ کی رائے کا آپ ﷺ کی رائے کے خلاف ہونے کی وجہ سے اعتبار نہیں کیا گیا لہذا کوئی یہ نہ کہے کہ صحابہ کے حق میں پانی (ان کے ظن کے وجہ سے) تو ناپاک ہونا چاہئے۔

### بضر بضاع کے ناپاک نہ ہونے کی وجہ

بضر بضاع کے پانی کے ناپاک نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ پانی باغوں کو سیراب کرنے کے لئے <sup>(۳)</sup> جاری کیا گیا تھا۔

(۱) امام بخاری کا میلان اسی طرف ہے اور انہوں نے اس توجہ کو بضر بضاع کو قبول کر بیان کیا ہے۔

(۲) یہ اشکال نہ ہو کہ اعتبار فقط حدیث کے موم کا ہوتا ہے (نہ کہ خصوص سبب کا) کیونکہ موم کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جبکہ الف لام جنس کا ہو، الف لام عہدی ہونے کی صورت میں موم کا اعتبار نہیں ہوتا کذا فی البدیۃ وغیرہ اس مخرج الہدایۃ کذا فی البدیۃ۔

(۳) صاحب بدلیہ نے اسی کو بالجمہ بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں "یہ حدیث بضر بضاع کے متعلق وارد ہوئی ہے اور اس کے پانی سے باغوں کو سیراب کیا جاتا تھا اور یہ جاری پانی تھا۔"



باغات کی یہ سیرانی یا تو پے درپے اس سے پانی نکالنے کی وجہ سے ہوتی تھی یا اس کے اندر ایک سوراخ تھا، اس سے پانی باہر نکل جاتا تھا جیسا کہ بعض کنوؤں میں دیکھا جاتا ہے۔

### واقندی پر اعتراض کا جواب

اس نظریے کے مخالفین نے واقندی کے قول<sup>(۱)</sup> ”بئر بضاع کا پانی باغات میں جاری تھا“ پر اعتراض کیا ہے کہ یہ کنواں بھی دوسرے کنوؤں کی طرح تھا (یعنی جاری پانی کا اطلاق اس پر صحیح نہیں)

درحقیقت یہ اعتراض اس لئے پیدا ہوا کہ انہوں نے واقندی کے قول سے یہ سمجھا کہ یہ کنواں نہر کی طرح جاری تھا اس لئے وہ اعتراض کرنے لگے کہ فی الواقع یہ کنواں نہر کی طرح جاری نہ تھا بلکہ دیگر کنوؤں کی طرح ہی تھا۔ اور آپ یہ بات خوب جانتے ہیں کہ واقندی کی<sup>(۲)</sup> یہ مراد نہ تھی بلکہ واقندی کے قول کا مطلب یہ تھا کہ یہ پانی ماہ جاری کے حکم میں تھا۔

### بئر بضاع کے جاری ہونے کی کیفیت اور اس کی وضاحت

اس بئر بضاع سے کثرت سے باغوں کو سیراب کیا جاتا تھا اور یہ بات کسی عقلمند پر مخفی نہیں کیونکہ یہ ایک بدیہی بات ہے جس میں سوچ بچار اور غور و خوض کی ضرورت نہیں کہ باغات میں<sup>(۳)</sup> کنوؤں اسی غرض کے لئے ہوتے ہیں کہ اس سے درختوں کو سیراب کیا جاسکے اور یہ بات بھی سب کو معلوم ہے کہ بئر بضاع کا پانی تھوڑا تھا جب اس سے درختوں کو سیراب کیا جائے گا تو نہ یہ نجاستیں بچیں گی اور نہ یہ پانی اور یہ بات سنن ابی داؤد میں<sup>(۴)</sup> مذکور بھی ہے کہ معنف لکھتے ہیں: ”میں ایک سفر میں بئر بضاع کے باغ میں گیا، میں نے اس کا

(۱) واقندی کی تصنیف والے قول کو صاحب سہلی نے خوب شاندار انداز میں رد کیا اور فضیلی کلام فرمایا ہے۔

(۲) یعنی ان کا یہ اعتراض محض مذہبی جہ سے پیدا ہوا تھا کیونکہ وہ جاری ہونے کو اس میں ٹھہر جھٹے کہ پانی نہر اور چشمہ کی طرح ہو گا لہذا یہ صریح نہیں کیونکہ پانی اس طرح بھی جاری ہوتا ہے کہ کنوؤں سے خوب پانی بھیج لیا جائے خود حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے ایک دوسرے مقام پر اسی طرح بیان فرمایا ہے۔

(۳) یہ بستان ابی ساعدہ میں ایک کنواں تھا جس سے درختوں کو سیراب کیا جاتا تھا۔

(۴) حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے سنن ابی داؤد کے اس واقعہ کو نقل فرمایا ان کیا ہے اس میں کچھ کلام تو صحیح کیلئے بھی ملا دیا ہے۔ ابو داؤد کا سیاق کلام اس طرح ہے: ابو داؤد فرماتے ہیں: ”میں نے قتیہ بن سعید سے سنا کہ کہتے ہیں میں نے بئر بضاع کے ذمہ دار سے اس کی گہرائی کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ زیادہ سے زیادہ پانی اس میں ناف تک ہوتا ہے میں نے کہا جب کم ہو جائے تو انہوں نے کہا کہ ستر کی جگہ سے نیچے تک ہوتا ہے۔ ابو داؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں میں نے بئر بضاع کو اپنی چادر سے تاپا اور اپنی چادر اس پر پھیلا دی پھر اس کی پائش کی تو اس کا عرض چھ ذراع تھا پھر میں نے اس شخص سے پوچھا جس نے باغیچہ کا دروازہ کھولا تھا اور مجھے وہاں لے گیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کھانے کے بعد اس میں کوئی تغیر تو نہیں ہوا تو اس نے کہا نہیں۔“ یعنی

(۵) (اضافہ تخریج) والواقندی هو ابو عبد الله محمد بن عمر الواقدي نسبة الى جده واقف العدني القاضي ببغداد المتوفى سنة ۲۰۷ هـ ضعفه كثير من المحدثين، ولم يخرج عنه أصحاب الأمانة المست ما عدا ابن ماجه، ولكنه وثقه مصعب الزبيري، وابن نمير، وأبو إسماعيل الحرابي، وأبو عبيد، والدرارودي، فمن الحرابي: كان الواقدي اعلم الناس بأمر الإسلام، وعنه أمين الناس على الإسلام، وعن مصعب ”ما رأيت مثله“ وعن الدرارودي: ”أمر المسلمون في الحديث“، كما في ”الميزان“ و”التهذيب“ قال ابن العماد في ”الشئرات“ كان من أوعية العلم، وقد اتسنى عليه القاضي أبو بكر ابن العربي، وابن الجوزي، وغيرهما كما في البحر الرائق وقال بدو الدين العيني: (۱۸۰۱) ”وهو امام ثقة وثقه جماعة، منهم أحمد اهـ ورجح ابن سيد الناس البعري وثوقه في كتابه ”عيون الأثر في الشمال والسير“ في أوائله: وحكى الشيخ ابن همام عنه وثوقه في (باب الآسان) (۱۷۷) من ”الفتح“. وبالجملة فقد وثقه جماعة، وضعفه آخرون، وكتبه بعض، (بقية حاشية الحق على)

معانیہ کیا اور اس کی پیمائش کی تو اس کی مقدار چھ ذراع تھی۔ میں نے باغ کے مالک سے پوچھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک اس کنویں میں کوئی تبدیلی تو نہیں آئی؟ اس نے انکار کیا، میں نے پوچھا کہ اس میں زیادہ سے زیادہ پانی کتنا ہوتا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ زیادہ سے زیادہ پانی ناف سے اوپر تک ہوتا ہے اور جب کم ہوتا ہے تو گھٹنوں تک ہوتا ہے انتہیٰ قول ایسی داود۔ تو کس طرح یہ گمان ہو سکتا ہے کہ اس کنویں میں (جس کا پانی اتنا کم ہو) جب اس کنویں میں کوئی نجاست گر جائے پھر باغ کو اس سے میراب کر لیا جائے تب بھی نجاست اکسین باقی رہے گی اور نہ وہ نجاست لکھے گی اور نہ سارا پانی لکھے گا (بلکہ نجاست اور پانی کا نام و نشان نہ رہے گا اور کنواں پاک ہو جائے گا۔ از مترجم) جب نجاست اور سارا پانی نکال دیا جائے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر اس کا پاک ہونا بالکل ظاہر ہے۔

(بایقہ گذشتہ صلی) قال شیخنا: والقول الفصل عندی انه ليس بکذاب، بل بحشد فی کتبہ کل ما یجد من غیر نقد، لمن لم یحتجوا به فی الحدیث غیر أن الأمر هذا ليس من باب رواية الحديث، واسناده، بل من باب التاريخ والسير والمغازی، وقد ذکر الحفاظ فی "التلخیص" فی غیر موضع علی أنهم اتفقوا أن قول الواقدي حجة فی السير والمغازی کلها، ظاهر أن حکایة بنی بضاعه مما یصلق باخبار المدينة، وأخبارها، وأحوالها وآثارها، ومن الذي یساجله فی ذلك، فلا یقوم قول من خالفه فی ذلك، کتفیم البیرونی فاتیح الباب عند ابن داود فی "سننه" لانهما مجهولان مع تقدم الواقدي عليهما، فکيف یكون قولهما حجة علیه" (معارف السنن: ۱/۲۲۵-۲۲۶، المكتبة المنووية) واقدی کا تعارف: ابو عبد اللہ محمد بن عمر الواقدی اپنے چچا محمد بن عبد اللہ بن قیس بن کثیر بن مسلوب ہیں۔ بغداد کے کاظمی تھے ان کی وفات ۳۷۷ھ میں ہوئی۔ بہت سے محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے۔ صحاح ستہ میں ابن ماجہ کے علاوہ کسی امام نے ان سے روایت نقل نہیں کی لیکن مصعب الزہری، ابن نمیر، ابوالیم جری، ابو حنیفہ اور راوردی وغیرہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ ابوالیم جری نے فرمایا واقدی اسلام کے معاملات میں سب سے زیادہ جاننے والے اور سب سے امانت دار تھے مصعب نے فرمایا میں نے ان جیسا شخص نہیں دیکھا۔ راوردی نے فرمایا کہ واقدی امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں جیسا کہ یزید بن ابی مرثدہ میں ہے ابن عساکر نے شذرات میں فرمایا واقدی علم کے خزانوں میں سے ایک خزانہ تھے۔ کاظمی ابویکریم بن العری، ابن الجوزی وغیرہ نے ان کی تعریف فرمائی ہے جیسا کہ البحر الرائق میں ہے علامہ بدر الدین عینی فرماتے ہیں واقدی امام اور ثقہ تھے ایک جماعت نے ان کو ثقہ قرار دیا جن میں امام احمد بھی داخل ہیں ابھی۔ ابن سید الناس السمری نے ان کے ثقہ ہونے کو ترجیح دی ہے، علامہ ابن حام نے فتح القدر میں باب فاسار میں ان کے ثقہ ہونے کو راجع فرمایا۔۔۔ بہر حال ایک جماعت واقدی کو ثقہ قرار دے رہی ہے اور دوسری جماعت ان کو ضعیف کہتی ہے اور بعض علماء نے ان کو مجہول قرار دیا امام العصر، علامہ انور شاہ فرماتے ہیں: میرے نزدیک قول لعل یہ ہے کہ واقدی کذاب راوی نہیں ہے بلکہ اتنی بات ضرور ہے کہ وہ اپنی کتابوں میں بغیر تحقیق ہر بات نقل کر دیتے ہیں اسی وجہ سے محدثین حدیث کے نقل کرنے میں ان پر احتیاط نہیں کرتے۔ لیکن یہ بات بھی یاد رہے کہ یہاں حدیث کو نقل کرنے اور اس کی سند کا معاملہ تھوڑا ہی ہے بلکہ یہاں تو علم تاریخ، سیر اور مغازی کے متعلق بحث ہے۔ حافظ نے تھقیف میں متعدد مقامات میں لکھا ہے کہ محدثین اور مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے کہ تاریخی واقعات اور مغازی میں واقدی کا قول کا قول حجت ہے۔ اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ بغیر بضائع کے متعلق واقدی کا حکایت کرنا حدیث منورہ علی صاحبہا الف الف سلامہ و تحیہ کی خبریں، اس کے کنوؤں کے متعلق معلومات اور عینہ پاک کے احوال اور تاریخی واقعات کے قبیل سے ہے ان تاریخی واقعات میں واقدی کا کون مقابلہ کر سکتا ہے۔ لہذا بغیر بضائع کے متعلق واقدی کے بعض اشخاص کا قول کا قول قابل قبول ہوگا۔ مثلاً بضائع کے کنوؤں کے ذمہ دار اور اس کا دروازہ کھولنے والے اشخاص جن کا امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں راوردی میں ذکر کیا ہے۔ یہ دونوں اشخاص مجہول ہیں نیز واقدی کا قول ان کے قول کے مقابلہ میں راجح ہوگا (بایقہ صحتی کہ واقدی کی وفات ۳۷۷ھ کی ہے تو واقدی کا زمانہ بھی ان کے زمانے سے مقدم ہے کیونکہ امام ابو داؤد کی وفات ۲۵۵ھ کے بعد ہے) ان دو مجہول افراد کا قول امام ابو داؤد کے قول کے مقابلہ میں حجت کیسے ہو سکتا ہے۔

محمد زکریا دینی کان اللہ لہ والوالدیہ

الحافظ نے تہذیب احمد باب ۳۳/۹ میں ان پر تفصیلی کلام کیا ہے (ق۔ محمد) ابن عمرو بن واقد الواقدی متوفی ۳۷۷ھ۔ امام احمد بن حنبل نے ان کو کذاب اور یحییٰ بن یسین نے ضعیف اور نسائی نے ضعیفہ اور کذا جن کی گھرست میں ان کو شمار کیا ہے کذب علی الرسول میں معروف چار شخصیات میں سے ایک حدیث منورہ میں واقدی بھی ہیں، اور ابی نے لکھا ہے کہ اس کے ضعیف ہونے پر اجماع ہے ارج۔

## باب مِنْهُ آخِرُ

مَحْدُثُنَا هِنَادٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ اسْحَقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ ابْنِ عَمْرِو قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُسْأَلُ عَنِ الْمَاءِ يَكُونُ فِي الْقَلَاةِ مِنَ الْأَرْضِ وَمَا يُنْبِئُهُ مِنَ السَّبَاعِ وَالْثَوَابِ؟ قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ.  
 قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ اسْحَقَ الْقَلَّةُ هِيَ الْجِرَارُ وَالْقَلَّةُ الْبَيْتُ يُسْتَقَى فِيهَا.  
 قَالَ أَبُو عِيسَى: وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَاحْمَدُ وَاسْحَقُ، قَالُوا: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ لَمْ يَنْجُسْهُ شَيْءٌ مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ بَحْثُهُ أَوْ طَعْمُهُ، وَقَالُوا يَكُونُ لَحْزًا مِنْ خَمْسٍ قَرِيبَ.  
 اسی بحث کے متعلق ایک اور باب

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو کہتے ہوئے سنا اس حال میں کہ آپ سے پانی کے متعلق سوال کیا جا رہا تھا کہ پانی زمین کے بیابان جھے میں پایا جاتا ہے اور اس پانی کو درندے اور جانور پے در پے پیتے ہیں۔ (اس پانی کا کیا حکم ہے) آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ پانی جب دو قلعے ہو جائے تو وہ گندگی کو نہیں اٹھاتا۔  
 عمر بن الخطاب نے فرمایا قلعہ مکوں کو کہتے ہیں اور قلعہ اس برتن کو کہا جاتا ہے جس سے سیرابی حاصل کی جائے  
 قال ابو یوسف: امام ترمذی نے فرمایا اور یہی امام احمد، شافعی اور اسحق کا مذہب ہے وہ کہتے ہیں کہ جب پانی دو قلعے ہو جائے تو وہ جب تک ناپاک نہ ہوگا جب تک کہ اس کی بویا مزہ تبدیل نہ ہو۔ اور دو قلعے تقریباً پانچ مشکیزوں کے بقدر ہوتے ہیں (یہ حدیث شافعیہ کا مستدل ہے)

## ﴿تشریح﴾

## حدیث قلتین کا جواب:

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کے مستدل حدیث قلتین<sup>(۱)</sup> کا جواب تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے

(۱) حدیث قلتین کا قائل استدلال ہونا پندرہ امور پر موقوف ہے:

۱۔ تم رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی تہذیب میں کہتے ہیں: حدیث قلتین سے استدلال موقوف ہے چہاں شیا کے ثابت ہونے پر: ۱۔ اس کی سند صحیح ہونا ثابت ہو جائے۔ ۲۔ اس کی سند کا موصول ہونا ثابت ہو جائے اور یہ ثابت ہو جائے کہ یہاں اس سال نقصان نہ ہو۔ ۳۔ اس کا مرفوع ہونا ثابت ہو جائے اور موقوف روایات کا غیر مطول ہونا ثابت ہو جائے۔ ۴۔ جو مضارب اس کی سند میں واقع ہے اس کا غیر مضرب ہونا ثابت ہو جائے۔ ۵۔ قلتین سے مراد ہر مقام ص کے مکے کے مساوی مکے ہیں (یہ ثابت ہو جائے)۔ ۶۔ ہر مقام کے مکے سارے کے سارے برابر ہوتے تھے (یہ ثابت ہو جائے)۔ ۷۔ ایک قلعہ دو چار مشکیزے کے برابر ہو اور چار مشکیزے برابر برابر ہوتے تھے (یہ ثابت ہو جائے)۔ ۸۔ معلوم مخالف سے استدلال کیا جاسکتا ہو (یہ ثابت ہو جائے) (یعنی پانی دو قلعے ہو تو ناپاک نہیں ہوتا اور اگر دو قلعوں سے کم ہو تو ناپاک ہو جاتا ہے یہ مفہوم مخالف سے استدلال ہے)۔ ۹۔ (یہ ثابت ہو جائے کہ) حدیث قلتین مطلقاً تمام احادیث پر مقدم ہے۔ ۱۰۔ یہ حدیث قیاس علیٰ ہر بھی مقدم ہے (یہ ثابت ہو جائے)۔ ۱۱۔ سکوت کی تمام صورتوں میں (جب پانی دو قلعے سے کم ہو چاہے جاری ہو یا راکھ بر صورت میں) معلوم عام ہے (ابتداءً لکھے گئے پر)

مذہب کے مخالف نہیں کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ پانی جب دو ٹکڑے سے کم ہو لیکن رائے مہتلی بہ میں اس پانی میں نجاست کے گرنے سے پانی ناپاک نہ ہوتا ہو تو اس پر نجاست کا ٹھم نہیں لگایا جاتا تو جب پانی دو ٹکڑے ہو تو بطریق اولیٰ پانی ناپاک نہ ہوگا (جبکہ رائے مہتلی بہ میں ناپاک نہ ہو)

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عملی تجربہ:

ہمارے استاذ العلام نے ان روایات کے درس کے وقت تجربہ کر کے دکھایا (پس کنواں کھدوایا) اس میں دو ٹکڑے پانی ایک بڑا تالاب بن گیا کہ اس کے کنارے کو حرکت دینے سے دوسرے کنارہ میں حرکت نہیں ہوتی تھی اور یہ کنواں تقریباً چھ بالشت تھا، واللہ الحمد۔ اس طرح ائمہ میں آپس میں اختلاف ختم ہو جائے گا اور ہمارا مذہب بالکل امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب کی طرح ہو جائے گا<sup>(۱)</sup> اور مسائل کا ربات وہی ہوگی جو ہم نے پہلے ذکر کیا کہ ہمارے یہاں اعتبار رائے مہتلی بہ کا ہوتا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ ہمارے علماء احناف نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب میں جب غور فرمایا (وہ مذہب جس کا ابھی ذکر ہوا) تو انہوں نے عوام الناس کی آراء کو بہت مختلف پایا بہت سے لوگ سمندر میں ناپاک ہاتھ ڈالنے سے سمندر کے پانی کو ناپاک گمان کرتے ہیں اور بہت سے لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر ایک پیالہ میں پیشاب کا قطرہ گر جائے پھر بھی اس پیالہ کا پانی پاک ہے تو (اس افراتفریط میں) انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ ماؤ قلیل اور کثیر کے درمیان ایسی حد فاصل مقرر کی جائے جس کے ذریعہ مسئلہ بالکل واضح ہو جائے۔

ماء کثیر کی تعیین میں حنفیہ کے متعدد اقوال:

۱۔ پس بعض علمائے احناف نے یہ فرمایا کہ ماء کثیر وہ پانی ہے جو وہ درہ ہو اور اس کی اصل یہ بیان کرتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے ماء کثیر کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ”میری اس مسجد کے بقدر“ پس جب وہ مسجد سے تشریف لے گئے تو آپ کے تلامذہ (اس سے مراد ابو سلیمان جوزجانی ہیں۔ از مترجم) نے اس کی پیمائش کی تو وہ اندر سے ۸×۸..... اور باہر سے ۱۰×۱۰..... تھی تو انہوں نے احتیاطاً زیادہ والے قول کو لیا (لیکن اس سے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک متعین حد مراد نہیں بلکہ تقریب الی الاذان (سمجھ میں آسانی) کے لئے اس کو ذکر فرمایا۔ از مترجم) چنانچہ اگر اس مقدار سے کم کے متعلق اگر سوال کیا جاتا تو امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ اس کو بھی ماء کثیر فرما دیتے۔

(گذشتہ صفحے کا نتیجہ) (یعنی ہر صورت میں پانی ناپاک ہوگا یہ ثابت ہو جائے) ۱۲۔ حد کا ذکر (خاص دو ٹکڑے کا ذکر) ایک تحدید اور مقرر وزن کے بیان کے لئے ہے (جس میں کسی بیشی نہیں ہو سکتی) (یہ ثابت ہو جائے) ۱۳۔ قلعین کے احتمال (کہ دو ٹکڑوں سے ایک اندازہ مراد ہے۔ از مترجم) کا کیا جواب ہوگا (حدیث قلعین کی معارض روایات کا کیا جواب ہوگا) اور اگر آپ دو ٹکڑوں کی مقدار پانچ سو رطل متعین کرتے ہیں تو ۱۳۔ مقام تو ثابت کرنا پڑے گا کہ اس پانچ سو رطل کا نصف احتیاطاً مقرر یا جائے اور ۱۵۔ اور پھر پندرہ رطل مقام ثابت کرنا پڑے گا کہ جو چیز احتیاطاً ثابت ہو وہ فرض بن جاتی ہے (کہندہ دو سو پچاس رطل کی مقدار جو احتیاطاً ثابت ہوئی یہ قلعین میں ہر ایک حد کی فرض مقدار ہوگی۔ از مترجم) اگلی پھر آگے چل کر قلعین کی حد بندی کرنے والے لوگوں کے جوابات تفصیل سے نقل کیے ہیں اور اس پر خوب تفصیلی رد کیا ہے

فار جع الہ لو شفت

(۱) تعیین لغت میں جھوٹ کو کہتے ہیں کمافی القاموس وغیرہ۔

۲۔ بعض علمائے احناف نے ماہ کثیر کا اندازہ اس طرح کیا ہے کہ وہ ایسا بڑا حوض<sup>(۱)</sup> جس کے ایک کنارہ کو حرکت دینے سے دوسرے کنارہ میں حرکت نہ ہو۔ پھر آپس میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے کہ حرکت سے کوئی حرکت مراد ہے؟

۱۔ حرکت بالید ۲۔ ایک جانب وضو کیا جائے تو اس سے دوسری طرف حرکت نہ ہو ۳۔ ایک جانب کوئی غسل کرے تو دوسری طرف حرکت نہ ہو۔ ان میں سے ہر ایک مذہب کو کسی نہ کسی امام نے اختیار کیا ہے۔

تحریک بالید سے فوراً حرکت ہونا مراد ہے نہ کہ تدریجاً:

یہ بات نہ بھولنی چاہیے کہ قاطب اعتبار وہی حرکت ہے کہ ایک جانب حرکت سے فوراً ہی دوسری جانب حرکت پیدا ہو یعنی جو حرکت دوسری جانب ایک دم سرایت کر جائے..... وہ حرکت مراد نہیں جو موج کی شکل میں تدریجاً پہنچے بہر حال یہ آخری قول شوافع کے قول کے موافق ہے جو ماہ کثیر کا اندازہ قلعین کے ساتھ کرتے ہیں ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ ہمارے استاد العظام..... اللہ تعالیٰ استاد محترم کے بزرگی کے سایہ کو بڑھائے اور طلبہ علم اور مجھے انکے حوزہ اور پاکیزہ عطایا سے سیراب کرے۔..... نے اس کا تجربہ کیا (۲) پس ایک کنواں کھودنے کا حکم دیا اور اس میں دو سٹکے پانی ڈالا تو وہ دو سٹکے پانی بڑا حوض بن گیا جس کی ایک جانب کو حرکت دینے سے دوسری جانب متحرک نہ ہوئی۔

دہ درودہ والے قول پر صاحب بحر کا رد:

صاحب شرح وقایہ نے دہ درودہ کے قول کو ثابت کرنے کے لئے جو طویل بحث کی ہے تو ابن نجیم مصری نے اپنی ایک تصنیف میں اس کو بالکل باطل قرار دیا ہے<sup>(۳)</sup>۔

حدیث قلعین کے مختلف جوابات اور ہر جواب پر مفصل رد:

نیز بعض احناف نے قلعین والی حدیث کے ایسے جوابات دیے ہیں جن کو طابع سلب قبول نہیں کرتے مثلاً ۱۔ یہ کہ اس کی سند ضعیف ہے<sup>(۴)</sup>۔ ۲۔ نیز اس میں اضطراب ہے بایں طور کہ بعض روایتوں میں قلعین اور بعض میں ثلاث قلۃ اور بعض میں اربع قلۃ حتیٰ کہ کہا گیا ہے کہ روایات میں اربعین قلۃ تک بھی آیا ہے نیز جواب نمبر ۳ یہ کہ قلۃ کی مقدار نامعلوم ہے کیونکہ قلعے مختلف اوزان کے

(۱) یہ قول امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی موعظ میں ذکر کیا ہے اور اس کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب فرمایا۔ معانیہ میں فتح القدیر سے نقل کیا ہے کہ: ظاہر الروایۃ کے مطابق امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ روائے صحیح ہے کہ عین غالب کا اعتبار ہے اور اس نے دوسری روایت جیسا کہ ہادیہ میں ہے کہ احتیاطاً تحریک بالید یا وضو کے ساتھ حرکت دینے کا یا غسل کے ساتھ حرکت کا ہے لیکن پہلی روایت اسے اسی کو ایک جماعت (جن میں امام کرشی صاحب الغایہ صاحب الہدایۃ داخل ہیں) نے اسے فرمایا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں دوسری روایت (تحریک بالوضو والی۔ از مترجم) اسے کہہ کیونکہ یہ افرامہ وغیرہ کے وسط میں واقع ہے کافی الحیۃ والماویٰ القدسی وتمام فی اکلہ۔

(۲) قلت: ظاہر یہ ہے کہ حضرت منکوسی رحمہ اللہ تعالیٰ کی مراد اس سے البحر الرائق ہے کیونکہ ابن نجیم نے اس میں تعمیلی کلام کیا ہے اور شرح وقایہ کا عقاب بھی کیا ہے اور یہ بھی احوال ہے کہ اس سے علامہ ابن نجیم کی کوئی دوسری تصنیف مراد ہے۔

(۳) اس جواب کی طرف مشایخ حنفیہ وغیرہ کی ایک جماعت کا میلان ہے۔ (ماقیہ اعلیٰ صفحہ پر)

تھے لہذا کسی ایک متعین معنی پر عمل کرنا اس وقت تک مشکل ہے جب تک کوئی ایک معنی متعین نہ ہو جائے کیونکہ لفظ قلاتہ مجمل کی تعریف میں داخل ہے اور مجمل کی جب تک تفسیر نہ کی جائے اس پر عمل ناممکن ہے۔ لیکن اے مخاطب! تم بخوبی واقف ہو کہ یہ سب توجیہات تصحیف (تکلف) سے خالی نہیں، کیونکہ پہلی توجیہ میں ایک بدیہی شے کا انکار ہے کیونکہ قلین والی روایات کی صحت <sup>(۱)</sup> ناقابل انکار ہے اور وہ روایات جو سنن کی کتابوں میں ہیں وہ اس کی صحت پر بھی گواہ ہیں۔ (توجیہ نمبر ۲) رہی اضطراب والی بات تو وہ اضطراب متعدد روایتوں کو متعدد واقعات پر حمل کرنے سے ختم ہو جاتا ہے <sup>(۲)</sup> نیز متعدد روایات (قلین، ثلاث، اربع، اربعمین، قلال) محمول ہیں مختلف سوالات پر (آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف سوالات کئے گئے تھے) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر سائل کو اس کے سوال کے مطابق جواب مرحمت فرمایا قلاتہ اضطراب والا اختلاف۔ (رہی تیسری توجیہ) تو اسانید اسکے بارے میں کافی شافی ہیں اور محکم کو (روایات کے) مجمل ہونے کا الزام دینا زبردستی کا فیصلہ ہے (محکم ہے) پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قلاتہ کی مقدار اہل عرب کے یہاں ایک متعین معلوم مقدار ہے لہذا اس کی جہالت نقصان دہ نہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض روایات میں ایک ایسا لفظ لایا ہے جو اسکی مراد کی تفسیر اور مجمل کا بیان ہے وہ لفظ ہے ”من قلات جبر“ <sup>(۳)</sup>

(ابن کثیر مفسر)

حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جمہور کے جوابات کی بھرپور تائید:

پہلی بات میں ہے کہ حدیث قلین کو ابن عبد البر اور ابوبکر ابن العربی نے ضعیف قرار دیا اور امام ابوبکر احمد میں لکھتے ہیں: قلین ولا مدہب عقل کی جہت سے ضعیف مدہب ہے اور نہ ہی قلاتہ بات ہے کیونکہ صحیح قلین کی سند پر اہل علم کی ایک جماعت نے کلام کیا ہے۔ حج القدر میں ہے: اس کو ضعیف قرار دینے والوں میں مالک کے علاوہ میں ابن عبد البر اور قاضی اسماعیل بن اسحاق اور ابن العربی شامل ہیں۔ بدائع میں علی بن مدینی سے نقل کیا ہے کہ حدیث قلین ثابت نہیں لہذا اس سے اعراض لازم ہے اور عمر انراکت میں ہے کہ حافظ ابوالحسن ابن حجر نے اسکی تصحیف میں مبالغہ کیا ہے کذافی السحاب۔

قلت: یہ بات گزر چکی ہے کہ اس حدیث سے استدلال موقوف ہے چہرہ مقامات کے ثبوت پر اور وہ ثابت نہیں ہو سکتے اور ابن العربی فرماتے ہیں: حدیث قلین کا مدار ایسے راوی پر ہے جس پر عمل کیا گیا ہے یا روایت مضطرب ہے یا موقوف ہے۔ اس کے ضعیف ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے ولید راوی سے نقل کیا ہے جو کہ باطنی (شیعوں کے فرقہ کی طرف منسوب) تھا۔

(۱) قلت: حدیث قلین کی تصحیف کرنے والی حدیثیں کی ایک جماعت نے اس کی صحت کا انکار کیا ہے۔ قال ابن قیم: جن حفاظ حدیث نے اسکی صحیح کی ہے ان کی صحیح معادیں ہے اس کو ضعیف قرار دینے والے حفاظ کی تصحیف کے جن میں (تصحیف کرنے والوں میں) ابن عبد البر و طبرہ داخل ہیں۔ اس کی وجہ سے ابواب کتب صحاح نے اس حدیث سے بالکل اعراض کیا ہے (یعنی صحیحین اور جن ان کے نے صحت کا التزام کیا ہے انہوں نے اس روایت کو نہ صراحتاً نہ اشارتاً نہ ظناً نہ حصاً ذکر کیا ہاں سنن میں یہ روایت ملتی ہے جن میں صحیح متقدم ہی طرح کی روایات ہیں۔ از مترجم)

(۲) حدیث قلین صرف ایک صحابی سے مروی ہے:

لیکن یہ بات مشکل ہے کیونکہ روایت اور اس کا راوی ایک ہی ہے ابن قیم فرماتے ہیں: یہ بات بدیہی ہے کہ اس حدیث کو ابن عمر رضی اللہ عنہما کے علاوہ کوئی صحابی نقل نہیں کرتے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے عبد اللہ اور عبد اللہ کے علاوہ کوئی باطل نہیں۔ بدائع سالمہ ابوبکر احمد میں یہ سب کہاں تھے؟ اہل مدینہ ان کے علاوہ یہ سنت کیسے نقل دی مالا کہ یہ حدیث مدنی ہے (ابن عمر رضی اللہ عنہما) نہ منوط ہے ہاں ابوالحسن کے نقل کرنے والے ہیں۔ از مترجم

قلت: اگر متعدد روایات کو تسلیم کر لی لیا جائے تو حدیث میں متنازعہ روایتوں طرح اضطراب ہے (اگر سنن کے اضطراب کو نہ مہجرتی سند کے اضطراب کا کیا جواب ہوگا۔ (۲) قلاتہ جہر کی تصحیح صحیح نہیں: ابن اقیم فرماتے ہیں: قلین کی مقدار کا قلاتہ جہر کیا تھو حیرت لگانے سے حلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ساتھ کوئی روایت منقول نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو سند ذکر کی ہے وہ منقطع ہے اور ”قلا جبر“ یہ نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے اور نہ ہی کسی راوی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کو منسوب کیا ہے بلکہ حدیث میں تصریح ہے کہ قلاتہ جہر کے ساتھ یہ تفسیر صحیح بنی قلاتہ کا کلام ہے لہذا ایسا حکم جس کی طرف تمام امت محتاج ہے اس کا بیان ایسے قلاتہ کے ساتھ جو کہ شاذ اور منقطع ہے کیسے ممکن ہے؟ اور نہ ہی یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے (جو بیان بن کے) اسی

لہذا صحیح<sup>(۱)</sup> جواب دہی ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا کہ یہ نجاست و طہارت کا معاملہ رائے مجتہلی بہ پر چھوڑ دیا جائے گا لہذا پانی پر نجاست کا حکم نہیں لگے گا جبکہ پانی کی مقدار اس قدر ہو کہ مجتہلی بہ کے گمان کے مطابق اس پانی میں نجاست گرنے سے مجتہلی بہ اس کو ناپاک نہیں سمجھتا۔

### محمد بن اسحاق کا قول: القلة هي الجرار، والقلة التي يستقي فيها كالمعنى

یہ ہے کہ مکا چھوٹا بھی ہوتا ہے<sup>(۲)</sup> اور مکہ اتنا بڑا بھی ہوتا ہے جس کو زمین اپنی پیٹھ پر اٹھائی ہوئی ہے اور انسان اس کے بوجھل ہونے کے سبب ان مشکوں کو نہیں اٹھا سکتا اور بعض مکے چھوٹے ہوتے ہیں (جیسے پانی پینے کے برتن) اسے انسان اٹھا سکتا ہے۔ (از مترجم: جبار، حوڑہ، شیح النجیم کی جمع ہے بمعنی مکا۔ قاموس میں قلعہ کا ترجمہ بڑے مکے کے ساتھ کیا ہے چاہے کوئی سامک ہو یا ٹھیکری کا بنا ہو اسی طرح چھوٹے برتن (گلاس، پیالی) کو بھی قلعہ کہتے ہیں) (ص ۷۸ تحفۃ الاحوذی) تو مصنف کے قول: القلة هي الجرار میں قلعہ کا پہلا معنی مراد ہے کہ قلعہ سے بڑے مشکیزے مراد لیے جاتے ہیں اور القلة التي يستقي فيها سے مراد یہ ہوا کہ قلعہ کا اطلاق گلاس، پیالی وغیرہ پر بھی ہوتا ہے جس میں انسان پانی پیتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## باب كراهية البول في الماء الراكد

محدثنا محمد بن غيلان حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وفي الباب عن جابر.

باب ہے ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کی ممانعت کا بیان

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی آدمی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے

پھر اس سے وضو کرے۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے

وفی الباب: باب میں جابر سے روایت ہے

## ﴿تشریح﴾

ائمہ اربعہ کے مستدلّات کا ذکر:

(۱) یعنی بہترین اور کامل جواب یہنا ہے ورنہ آپ جان چکے ہیں کہ حدیث کے بہت سے جوابات ہیں اور بعض کے جواب میں تو مخالفین لا جواب ہو گئے، حضرت منکوی رحمہ اللہ تعالیٰ ان جوابات سے خوش نہیں کیونکہ انہوں نے جس جواب کو اختیار کیا ہے وہ ان کی نفس طبیعت کے شایان شان ہے۔

(۲) قال النجیم: قلعہ صخر کے ساتھ سر کا اوپر کی حد کو ان کی بلندی اور پہاڑ کی چوٹی اور ہر شے کے بلند حصہ کو کہتے ہیں۔ نیز بڑے مکے..... مطلقاً مکے..... یا ٹھیکری سے بنے ہوئے مکے کو اور چھوٹے برتن (پیالہ) کو بھی قلعہ کہتے ہیں۔

اس باب سے مقصود<sup>(۱)</sup> مذہب حنفیہ کا اثبات ہے جیسا کہ گذشتہ احادیث میں سے پہلی حدیث (الماء طہور) مالکیہ کے مذہب کے اثبات کے لئے تھی نیز اس حدیث اول میں اشارہ تھا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے مسلک کی طرف جس کو ہم نقل کر چکے ہیں اس طرح کہ اس روایت میں مطلقاً (الماء طہور) کا حکم ہے۔ فقیر اوصاف کی کوئی قید نہیں لہذا پانی پانی ہی کہلائے گا۔ جب تک کہ اس کا پانی ہوتا (رقت سیلان) ختم نہ ہو۔ اگرچہ اس پر وصف (رنگ، بو اور مزہ) کے اعتبار سے نجاست غالب ہو جائے (یہی مذہب عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہے کہ اعتبار ذات ماء کا ہے نہ کہ وصف ماء کا۔ از مترجم) اور درمیان والی روایت امام شافعی کے مخالف مذہب کے اثبات کیلئے لائی گئی۔ اس روایت باب سے احتاف کا مذہب اس طرح ثابت ہو رہا ہے کہ

لا یسولن میں نمی مطلق ہے، پانی قلعین سے کم ہو یا زیادہ (بہر حال پیشاب منج ہے کہ پیشاب کرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا) حدیث میں پانی کا وصف الرأ کہ بیان ہوا ہے، اور ٹھہرے ہوئے ہونے کا وصف اس پانی پر صادق نہیں آتا جو پانی جاری کے علم میں ہو کیونکہ پانی کے جاری ہونے کے بعد اس میں ٹھہرے ہوئے ہونے کی صفت نہیں رہے گی۔

حدیث باب غسل اور وضو کے ذکر سے حنفی مذہب کی مزید تائید

کیونکہ الماء الراکد اور الماء الجاری میں بالکل منافات ہے۔

(حدیث کا اچھا ٹکڑا) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: ثم یتوضأ منہ اور بعض روایات میں ثم یمسح منہ، اس سے وضاحت ہو جاتی ہے کہ پانی سے مراد یہاں قلعین بلکہ قلال سے زائد پانی ہے کیونکہ قلعین کے بقدر پانی سے غسل یا وضو کرنا مزید پانی

(۱) حدیث باب سے حنفیہ کا استدلال اور دیگر کے یہاں انکی تشریح

ابن قیم العیدر مانتے ہیں: یہ حدیث مجملہ ان روایات کے ہے جن سے حنفیہ نے استدلال کیا ہے کہ ٹھہرا ہوا پانی ناپاک ہو جاتا ہے اگرچہ قلعین سے زیادہ ہو۔ کیونکہ (الماء الراکد) یہ صیغہ عام ہے (کہ قلعین پانی ہو یا اس سے زیادہ از مترجم) شوافع اس عام لفظ کو قلعین کے ساتھ خاص کرتے ہیں گو اس نمی والی حدیث باب کو ما دون القلعین پر محمول کرتے ہیں۔ اور امام احمد ایک دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں کہ آدمی کے پیشاب اور اس کے ہم معنی سیال گندگی اور دوسری نجاسات میں فرق کرتے ہیں، لہذا آدمی کا پیشاب اور اس کے مثل نجاستوں سے پانی ناپاک ہو جائے گا اگرچہ وہ پانی قلعین سے زیادہ ہو، اسکے علاوہ نجاستوں میں قلعین کا اعتبار ہوگا۔ لہذا باب کی حدیث (لا یسولن فی الماء الراکد) کو اس کے ظاہر سے نکالنا ضروری ہے، ہاں طور کہ اس میں تفصیل کی جائے یا اس کو معید کیا جائے، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ بڑے سمندر جیسے پانی میں نجاست اثر انداز نہیں ہوتی اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ پانی (کے رنگ، مزہ، بو) کو جب نجاست چل دے تو اس کو استعمال کرنا منع ہے، لہذا امام مالک نے نمی والی روایت (لا یسولن احدکم) کو کراہت پر محمول کیا ہے (کیونکہ مالکی مذہب میں پیشاب وغیرہ کرنے سے جب تک رنگ، بو، مزہ نہ بدلے پانی پاک رہتا ہے، لہذا حدیث باب میں ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت پانی کے ناپاک ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ ایسے پانی کو استعمال کرنا مکروہ ہے۔ از مترجم) کیونکہ ان کے مذہب میں پانی اوصاف کے تغیر سے ناپاک ہوتا ہے اور حنفیہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ حدیث باب کے عموم سے بڑے سمندر جیسا کثیر پانی مستثنیٰ ہے، لہذا قلعین سے زائد پانی بھی (نمی کے) عموم کے تحت داخل ہے، شوافع کہتے ہیں کہ ماء کثیر سمندر جیسا پانی اجماع امت کی وجہ سے خارج ہوگا۔ اور قلعین اور اس سے زائد پانی دوسری حدیث قلعین کی وجہ سے حدیث باب کے عموم سے خارج ہوگا، لہذا حدیث باب میں قلعین سے کم پانی کا حکم باقی رہ گیا کہ وہ ناپاک ہو جاتا ہے۔ پیشاب سے اور حنا بلہ کے قلعین کہتے ہیں کہ جراثیمات شوافع نے ذکر کئے ہیں وہ ہمارے نزدیک بھی حدیث کے عموم سے خارج ہیں، ہاں قلعین سے زائد پانی میں حدیث قلعین کا مستثنیٰ یہ ہے کہ ہر جسم کی نجاستوں کے باوجود پانی پاک رہے گا، البتہ ہم نے انسان کے پیشاب کو اس عموم سے مستثنیٰ قرار دیا۔ (انسان کے پیشاب سے قلعین اور اس سے زیادہ پانی ناپاک ہو جائے گا جہذا لکھا بلہ۔ از مترجم)



لیے بغیر بالکل بعید ہے۔ نہی میں اصل حرمت کو بیان کرنا ہوتا ہے۔ (لہذا ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ تحریمی ہوگا۔ از مترجم) جیسا کہ امر اصالتاً وجوب کے لئے ہوتا ہے اور یہاں نہی تحریمی اس لئے بھی ہے کہ اس نہی کی تاکید نون ثقیلہ سے کی گئی ہے۔ پھر (ثم یفتسل کہہ کر) غسل جنابت کو ذکر کر کے حدیث میں حکم کو عام قرار دیا کہ اس پانی سے حدث (نجاست حکمی) اور جنبت (نجاست حقیقی) دونوں کا ازالہ منع ہے (لا یبولن سے نجاست حقیقی کی ممانعت اور ثم یفتسل سے نجاست حکمی کی ممانعت ہوئی۔ از مترجم) اس سب سے معلوم ہوا کہ ایسے پانی میں جو نہ جاری ہو اور نہ ہی جاری کے حکم میں ہو پیشاب کرنا حرام ہے، جیسا کہ اس میں غسل حرام ہے، اگرچہ وہ قلعین سے زائد پانی ہو اور اس میں پیشاب سے پانی ناپاک ہو جائے گا، اگرچہ اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی وصف متغیر نہ ہو کیونکہ پانی کی اتنی مقدار جس سے عادتاً وضو یا غسل کیا جاتا ہے یا اس پانی سے صرف غسل کیا جاتا ہے۔ اتنے پانی کا آدمی کے پیشاب سے خفیہ ہونا مشکل ہے، یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کی ظاہر الروایہ ہے، کیونکہ پیشاب کرنے کے تھوڑے وقت کے بعد ہی مبتلی بہ اس کو ناپاک سمجھے گا، اگرچہ پانی زیادہ ہو، اور اگر پانی تھوڑا ہو کہ بڑے حوض کی مقدار کو نہ پہنچا ہو تو اس کا ناپاک ہونا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بالکل بدیہی ہے۔

### جمہور کی طرف سے حدیث باب کی تاویل اور اس کا جواب

امام مالک اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ۱۔ یہ حدیث کراہت تنزیہی پر محمول ہے ۲۔ یا اس صورت پر محمول ہے جبکہ پانی قلعین سے کم ہو ۳۔ یا اس وقت یہ نہی ہے جبکہ اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف بدل جائے اور ان توجیہات کی خامیاں خوب واضح ہیں۔ پہلی توجیہ میں اصل اور حقیقی معنی سے عدول ہے کیونکہ نہی کا حقیقی معنی حرمت کا ہے جب تک کہ اس کے خلاف قرینہ موجود نہ ہو اور دوسری توجیہ میں ظاہر حدیث (جو عموم کا تقاضہ کرتا ہے) سے انحراف کیا گیا ہے حالانکہ حدیث کے ظاہر پر اعتماد کرنا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

## باب فی ماء البحر انه طہور

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ وَ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ اسْمَاقُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا عَنْ مَالِكٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَلَمَةَ مِنْ آلِ ابْنِ الْأَزْوَاقِ أَنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ أَبِي بُرْدَةَ. وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ اللَّهِ أَرِ. أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا نُرَكِّبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا، فَتَوَضَّأْنَا مِنَ الْمَاءِ الْبَحْرِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هُوَ الطَّهْوَرُ مَاءٌ هَذَا الْجَلُّ مِثْنَتُهُ

قال: وفي الباب عن جابر، والقراشي، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وهو قول أكثر الفقهاء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، منهم: أبو بكر، وعمر، وابن عباس: لم

يَرَوْنَ بِأَسْمَاءَ الْبَحْرِ. وَقَدْ تَوَرَّعَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَضوءَ بِمَاءِ الْبَحْرِ مِنْهُمْ: ابْنُ عُمَرَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: هُوَ نَارٌ.

باب ہے اس بیان میں کہ سند رکا پانی خوب پاک ہے

مغیرہ بن ابی بردہ (وہ) بنی عبدالدار سے متعلق رکھتے ہیں، نے بتایا کہ انہوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو فرماتے ہوئے سنا کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے سوال کیا یا رسول اللہ! ہم سمندری سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا سا پانی لے کر اور اہ کے طور پر لے جاتے ہیں۔ اگر اس (تھوڑے سے) پانی سے ہم وضو کر لیں تو پیاسے ہو جائیں گے۔ کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا سمندر کا پانی خوب پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے

وفی الباب: باب میں جا کر اور فراموشی سے روایات ہیں

قال ابو یوسف: امام ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ کے صحابہ میں سے اکثر فقہاء جن میں ابو ہریرہ، عمر اور ابن عباس ہیں، انہوں نے اسی کو اختیار کیا ہے کہ سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں اور حضور ﷺ کے بعض صحابہ نے سمندر کے پانی سے وضو کرنے کو مکروہ جانا ہے۔ جس میں عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا وہ (سمندر کا پانی) آگ (یعنی آگ کی طرح مضر) ہے۔

### ﴿تشریح﴾

ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سمندر کے پانے کے متعلق "الغرمایا تھا کہ یہ آگ ہے کیونکہ اس پانی سے آگ کے لوازمات خارج خشکی وغیرہ پیدا ہوتی ہے تو اس سے بعض صحابہ نے یہ سمجھ لیا کہ

اس سمندر کے پانی سے غسل اور وضو ناجائز ہے، اس لئے صحابہ نے سمندر کے پانی کے متعلق آپ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے حدیث باب سے اس وہم کو دور فرمایا کہ اس سمندر کو آگ کہنے سے اس کے مطہر ہونے کی نفی نہیں ہے سمندری حیوانات کے متعلق تفصیلی بحث<sup>(۱)</sup> اس کے مقام پر آئے گی، ہاں حدیث باب میں مینہ سے حنفیہ نے صرف پھللی مراد لی ہے اور شوافع نے عام مینہ مراد لیا ہے۔

(۱) ابو داؤد نے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ سمندر کا سفر سوائے حاکمی یا عمرو کرنے والے یا عباد بنی سبیل اللہ کے علاوہ کوئی نہ کرے کیونکہ سمندر کے نیچے آگ ہے اور اس آگ کے نیچے سمندر ہے، اور ابن عبدالبر نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نقل کیا کہ وہ فرماتے تھے سمندر کے پانی سے وضو نہ کرو کیونکہ وہ (جہنم کا) حصہ ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے کتاب الرد میں سعید بن ابی الحسن سے نقل کیا ہے کہ سمندر جہنم کا ایک حصہ ہے۔ اس باب میں اور کئی آثار بھی موجود ہیں اور یہ آثار غیر ردک بالقیاس ہیں بلکہ احکام فرار ہوں گے۔

(۲) اس حدیث میں کئی اباحت لطیفہ ہیں جو اوپر الساک میں ملاحظہ موجود ہیں، میں حضرت گنگوہی کے اجاز میں ان مباحث کو اختصار کی غرض سے چھوڑ دیا ہوں۔ ابن العربی فرماتے ہیں: یہاں آٹھ مسائل ہیں پھر اس کو تفصیل لکھا ہے، فار جمع البہما لو شئت التفصیل والتوضیح۔

## بَابُ التَّشْدِيدِ فِي الْبَوْلِ

مَحَدَّثُنَا هَذَا وَقَتِيَّةٌ وَأَبُو كُرَيْبٍ، قَالُوا: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ: سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يُحَدِّثُ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ عَلَى قَبْرَيْنِ، فَقَالَ: إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ، أَمَّا هَذَا فَكَانَ لَا يَسْتَنْزَهُ مِنْ بَوْلِهِ، وَأَمَّا هَذَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَابْنِ مُوسَى، وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَسَنَةَ، وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَأَبِي بَكْرَةَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وَرَوَى مِنْصُورٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَلَمْ يَذْكُرْ لَهُ عَنْ طَاوُسٍ وَرَوَايَةَ الْأَعْمَشِ اصْطَحَ.

قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ أَبَانَ الْبَلْخِيُّ مُسْتَمْلِيًا وَكَيْعٌ يَقُولُ: سَمِعْتُ وَكَيْعًا يَقُولُ: الْأَعْمَشُ أَخْفَظُ لِإِسْنَادِ إِبْرَاهِيمَ مِنْ مَنْصُورٍ.

باب ہے پیشاب میں احتیاط نہ کرنے کی صورت میں وعیدوں کا بیان

اعمش کہتے ہیں کہ میں نے مجاہد سے سنا۔ مجاہد طاؤس سے نقل کر رہے ہیں اور طاؤس ابن عباس سے نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ دو قبروں کے پاس سے گذرے اور فرمایا ان دونوں قبروں کو عذاب ہو رہا ہے اور ان دونوں قبروں کو کسی بڑے گناہ کی وجہ سے عذاب نہیں ہو رہا یہ شخص اپنے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا اور یہ (دوسرا) شخص چغل خوری کرتا تھا۔

وفی الباب: باب میں زید بن ثابت، ابو بکر، ابو ہریرہ، ابو موسیٰ اور عبد الرحمن بن حسنہ سے روایات ہیں قال ابو یوسف: امام ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ منصور نے اس حدیث کو عن مجاہد عن ابن عباس نقل کیا اور اس میں عن طاؤس کا ذکر نہیں (یعنی منصور نے مجاہد سے بلا واسطہ طاؤس کے نقل کیا ہے) اور اعمش کی روایت اصح ہے میں نے ابو بکر محمد بن ابان سے سنا وہ فرماتے ہیں میں نے وکیع کو کہتے ہوئے سنا کہ اعمش ابراہیم نخعی کی سندوں کو منصور کے مقابلے میں زیادہ یاد کرنے والا ہے۔

### ﴿تشریح﴾

یعنی مقصود پیشاب کی ناپاکی کی نینٹی اور اس میں وعید شدید کا بیان ہے (پیشاب افظل التجاسات ہے) تاکہ لوگ اس سے اچھی طرح صفائی حاصل کریں اور اس کو معمولی نہ سمجھیں ورنہ اس کے سبب عذاب میں مبتلا ہوں گے۔<sup>(۱)</sup>

وما یعذبان فی کبیر کی تشریح

(۱) اس حدیث سے عذاب قبر کا بھی اثبات ہو رہا ہے اور وہ اہل سنت والجماعت کے یہاں ثابت ہے سوائے بدعتوں کے۔ مسئلہ کی تفصیل اس کے مقام پر ہے۔

یہ مطلب نہیں کہ نفس الامر میں اور اپنی ذات کے اعتبار سے یہ پختلوری اور پیشاب سے نہ بچنا کوئی بڑا گناہ نہیں کیونکہ عذاب تو کبیرہ گناہ پر بھی ہوتا ہے بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان کے گمان کے مطابق یہ کوئی بڑا گناہ نہیں تھا، یا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کو عذاب کسی ایسے فعل پر نہیں ہو رہا تھا جس سے انسان کو یا خاص ان دونوں شخصوں کو بچنا اور احتراز کرنا بہت ہی مشکل تھا (بلکہ ان گناہوں سے بچنا آسان کام تھا)

قولہ: استنزھوا من بولہ.

مَا کَوْلِ اللّٰحْمِ جَانُورٍ کے پیشاب میں اختلاف اور جانین کے دلائل

یہاں حدیث میں اپنے پیشاب سے بچنے کا ذکر ہے اور بعض روایتوں میں من البول مطلقاً (پیشاب سے بچنے کا حکم) ہے لہذا ہر حدیث کو اس کے مقتضی کے مطابق معنی پر محمول کریں گے، چنانچہ مطلق روایت کو اس کے اطلاق پر اور مقید کو اس کی تنقید پر ہی رہنے دیں گے (لہذا اپنے پیشاب سے احتراز بھی لازم اور بچوں اور جانوروں کے پیشاب سے بچنا بھی ضروری ہوگا، چاہے جانور ماکول اللحم ہوں یا غیر ماکول اللحم۔ از مترجم) اور جو ائمہ (محمد و مالک رحمہما اللہ تعالیٰ) ماکول اللحم جانور کے پیشاب کی حلت اور طہارت کے قائل ہیں انہوں نے دونوں روایتوں کا ایک ہی معنی مراد لیا ہے بایں طور کہ من البول والی روایت میں الف لام عہدی ہے، لہذا اس سے انسان کا اپنا پیشاب ہی مراد ہے (لہذا ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی طہارت کی نفی نہیں۔ از مترجم) حنفیہ جواباً کہتے ہیں یہ تاویل صحیح نہیں کیونکہ ممکن ہے یہ دو الگ الگ واقعات ہوں (اس ایک واقعہ میں مطلقاً پیشاب سے منع کیا ہوا اور دوسرے میں اپنے پیشاب سے احتراز کا حکم ہو۔ از مترجم) نیز جن راویوں نے مطلق حدیثیں ذکر کی ہیں انہوں نے قرآن سے مطلق معنی سمجھ کر ہی روایت کو مطلق ذکر کیا ہوگا۔ نیز وہ واقعہ (الحجۃ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" کا سبب بنا۔ اس واقعہ نے ہماری مراد کو متعین کرویا (کہ ہر قسم کے پیشاب سے احتراز لازمی ہے) کیونکہ آپ ﷺ نے یہ حدیث ایسے شخص کے متعلق فرمائی تھی جو بکریاں چراتا تھا اور بکریوں کے پیشاب سے احتراز نہ کرتا تھا، لہذا امام محمد وغیرہ کس طرح اس حدیث کو انسان کے پیشاب پر محمول کر سکیں گے۔

(۱) اس قدر کو بہت سے علماء نے جیسا کہ صاحب نور الاوراد وغیرہ نے ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ حدیث عربین کے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں شیخین کے نزدیک یہ حدیث عربین آپ ﷺ کے فرمان: استنزھوا من البول سے منسوخ ہے اور یہ حدیث ماکول اللحم وغیرہ سب کے پیشاب سے احتراز کا حکم دیتی ہے۔ لہذا خاص حدیث (یعنی عربین والی حدیث۔ از مترجم) اس عام حدیث (استنزھوا من البول۔ از مترجم) سے منسوخ ہوگئی۔ اس حدیث تاخیر کا قصداً طرح مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نیک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے جو عذاب قبر میں مبتلا ہو گئے تو ان کی اہلیہ کے پاس تشریف لے گئے اور ان کے کردار کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ وہ بکریاں چراتے تھے اور ان کے پیشاب سے نہ بچتے تھے تو اس وقت آپ ﷺ نے فرمایا: "استنزھوا من البول" لہذا یہ حدیث شان نزول کے اعتبار سے بول مایہ کمال لحجمہ کے متعلق احتراز کا بطور خاص حکم دیتی ہے، جیسا کہ منسوخ روایت (حدیث عربین) بھی ہوئی مایہ کمال لحجمہ کے استعمال کی جگہ خاص سے اجازت دیتی ہے لیکن چونکہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے (اس لئے یہ مطلقاً عام ہے ہر قسم کے پیشاب کو) ابھی۔ اس کتاب کے مثنوی نے لکھا ہے کہ حدیث تاخیر کو حاکم نے نقل کر کے حدیث صحیح کہا ہے اور محدثین کا اس کی محنت پر اتفاق ہے۔ کلاماً

روی منصور هذا الحديث عن مجاهد عن ابن عباس ولم يذكر فيه عن

طاووس، ورواية الأعمش اصح

روی منصور هذا الحديث پر کلام

یہ بات جانی چاہئے کہ مجاہد اور طاووس اکثر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حدیث نقل کرتے ہیں اور کبھی ایک دوسرے سے بھی حدیث سن کر نقل کرتے ہیں۔ یہاں پر دوسری صورت ہے کہ مجاہد نے عن طاووس عن ابن عباس حدیث کو سنا تھا، لہذا منصور کی روایت صحیح نہیں کیونکہ منصور نے طاووس کا واسطہ ذکر نہیں کیا<sup>(۱)</sup> پھر مصنف نے اعمش کو نسبت منصور کے زیادہ ثقہ ثابت کرنے کا ارادہ کیا تاکہ اعمش کی روایت پر اعتماد کیا جاسکے، پس فرمایا: الأعمش احفظ لاسناد ابراہیم من منصور کہ اعمش ابراہیم کی اسناد کو منصور سے زیادہ یاد رکھنے والے تھے، لہذا جب ابراہیم کی سندوں میں اعمش منصور سے زیادہ احفظ ہوئے تو ابراہیم کے علاوہ دوسرے اساتذہ کی سندوں میں بھی اعمش منصور سے احفظ ہوں گے جب تک کہ اس کے خلاف قرینہ نہ ہو یا جب تک اس مقام میں منصور کی کوئی خصوصیت سامنے نہ آئے تو اس طرح بطور قیاس کے مصنف نے اپنا مذہبی ثابت کیا ہے اور ظاہری اصول پر اپنے موقف کی بنیاد رکھی ہے کہ حافظ راوی حافظ ہی شمار ہوگا جہاں کہیں بھی ہو اور جو ایک مقام پر حافظ نہ ہو وہ دوسرے مقام پر بھی غیر حافظ کہلائے گا۔ اسی وجہ سے مصنف نے ابراہیم کی اسانید کے متعلق مقولہ ذکر کیا ہے، اگرچہ ابراہیم یہاں مذکور نہیں فالہم ونشکر۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ<sup>(۲)</sup> بُولِ الْغُلَامِ قَبْلَ أَنْ يَطْعَمَ

أَخَذْنَا قَعْبَةَ وَاحِمَدَ بْنِ مَنِيعٍ، قَالَ: أَخَذْنَا سَفِيَّانَ بْنَ عُثَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُثَيْنَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْنَةَ عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مَخْضَنٍ. قَالَتْ: دَخَلْتُ بِابْنِ لُئِي عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، لَمْ يَأْكُلْ

(۱) ترمذی کے صنف سے بظاہر بھی معلوم ہوتا ہے کہ (منصور کی روایت غیر اصح ہے۔ از مترجم) کیونکہ انہوں نے اعمش کے طریق کو نقل کر کے اسکی وجہ ترجیح ذکر کی ہے لیکن امام بخاری نے دونوں طریق سے حدیث کو نقل کیا ہے۔ یعنی لکھتے ہیں کہ بخاری کا دونوں سندوں سے حدیث کو نقل کرنا اس بات کا تعاضف کرتا ہے کہ دونوں سندیں ان کے نزدیک صحیح ہیں لہذا یہ کہا جائے گا کہ مجاہد نے طاووس کے واسطے سے عن ابن عباس نقل کیا ہے نیز مجاہد نے طاووس کے واسطے کے بغیر بھی ابن عباس سے مناسبت ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مجاہد عن طاووس والی روایت میں ابن عباس والی روایت کے مقابلے میں کچھ زیادتی پائی جاتی ہے اور ابن عباس نے دونوں روایتوں کو صحیح قرار دیا ہے۔ (اس لئے دونوں روایتیں ہی صحیح ہیں۔ اسکی روایات المسوید فی متصل الاسانید کے قبیل سے ہوں گی۔ از مترجم) امام ترمذی رحمہ اللہ نے اعمش کی روایت کو اصح قرار دیا ہے اور کتاب العلل میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے پوچھا کہ کوئی سند اصح ہے تو انہوں نے اعمش کی روایت کو اصح قرار دیا۔

(۲) بول میں سے متعلق امر کے تین اقوال:

علامہ کے اس مسئلہ میں تین مذاہب ہیں اور یہی تین قول شوافع کی تین روایات ہیں (۱) اصحاب شوافع کا صحیح اور علامہ مذہب یہ ہے کہ بچے کے پیشاب میں صرف چھینٹے یا مٹی کافی ہیں، بچی کے پیشاب میں نہیں بلکہ بچی کا پیشاب تو دوسری تمام نہایتوں کی طرح دھو مٹی ضروری ہے اور امام احمد و اسحاق اور داود رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے اور حضرت امام ابوحنیفہ کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے اور امام مالک سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے مگر مالکیہ (بقیہ اگلے صفحے پر)

الطَّعَامَ، فَبَالَ عَلَيْهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَشَهُ عَلَيْهِ.

قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَلِيٍّ وَعَائِشَةَ، وَزَيْنَبَ، وَلُبَّانَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ، وَهِيَ أُمُّ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَابْنِ الشَّمْصِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو، وَابْنِ كَيْلَى، وَابْنِ عَبَّاسٍ.

قَالَ أَبُو عِيْسَى: وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ، وَمِثْلُ أَحْمَدُ اسْتَقْبَلَ، قَالُوا: يُنْصَحُ بَوْلُ الْغَلَامِ، وَيُغَسَّلُ بَوْلُ الْحَارِثِيَّةِ، وَهَذَا مَالٌ يَطْعَمًا، فَادَّاطَعَمًا غَبِلًا جَمِيعًا.

باب ہے وہ بچہ جس نے کھانا شروع نہ کیا ہو (جس کی غذا ماں کا دودھ ہے) اس کے پیشاب پر پانی چھڑکنے کا بیان  
ام قیس بنت حصن سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ میں اپنے بچے کو۔۔۔ جس نے ابھی کھانا کھانا شروع نہیں کیا  
تھا۔۔۔ لے کر آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ تو اس (بچے) نے آپ ﷺ کے اوپر پیشاب کر دیا تو آپ ﷺ نے  
پانی منگولیا اور اس پر بھاریا۔

وَفِي الْبَابِ: بَابٌ فِي عَلِيٍّ، وَعَائِشَةَ، وَزَيْنَبَ، وَلُبَّانَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ (اور وہ ام الفضل بن عباس بن عبدالمطلب ہیں) اور ابوالاسحٰ اور عبد اللہ  
بن عمرو، ابولیلیٰ اور ابن عباس سے روایات ہیں۔

قَالَ الْبُيْهَقِيُّ: إِمَامُ تَرْمِذِيٍّ فَرَمَاتِي هِيَ أَنَّ يَدُ حُضْرَةِ ﷺ كَيْسَ إِمَامٍ أَحْمَدٍ وَأَسْلَحَ  
وَهُوَ فَرَمَاتِي هِيَ أَنَّ يَدُ حُضْرَةِ ﷺ كَيْسَ إِمَامٍ أَحْمَدٍ وَأَسْلَحَ  
دہ فرماتے ہیں کہ لڑکے کے پیشاب پر چھڑکاؤ کیا جائے گا اور لڑکی کا پیشاب دھویا جائے گا اور یہ (فرق) جب ہے جبکہ وہ کھانا نہ  
کھاتے ہوں (صرف ماں کا دودھ ان کی غذا ہو) اور اگر کھانا کھاتے ہوں تو دونوں کے پیشاب کو دھویا جائے گا۔

(مذکورہ صفحہ کا مابقیہ) فرماتے ہیں کہ یہ روایت شاذ ہے۔ (۲) اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ دونوں (بچہ، بچی) کے پیشاب کیلئے چھینٹے مارے کافی ہیں (غسل کی  
ضرورت نہیں) یہ مذہب حضرت امام ازہری کا ہے اور امام مالک و شافعی سے بھی اس طرح کی ایک روایت مروی ہے۔ (۳) اور تیسرا مذہب یہ ہے کہ دھونے  
کے واجب ہونے میں دونوں (بچہ، بچی) کے پیشاب) کا ایک ہی حکم ہے۔ (یعنی دھونا واجب ہے) اور حضرت امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ اور ان دونوں  
کے قسمن اور تمام کوفین کا مشہور مذہب یہی ہے انہی عربی فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ (بچہ، بچی) دونوں کے پیشاب کے درمیان غسل (کے مسئلہ) میں  
کوئی فرق نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ یہ (پیشاب) ناپاک ہے اور پیشاب کے دھونے کے واجب ہونے کے عموم کے تحت داخل ہے اور جو الفاظ احادیث میں  
وارد ہوئے ہیں وہ پیشاب دھونے کے معنی نہیں یعنی اس کے غسل کے حکم کو روکتے نہیں ان الفاظ (النجس وغیرہ) سے مراد دھونا ہی ہے ہاں کپڑے کو گرہنا  
ضروری نہیں کیونکہ اس کی ضرورت نہیں۔ ابھی اور یہ اختلاف (جو اوپر بیان ہوا کہ بچی، بچہ کے پیشاب میں غسل میں فرق ہے یا نہیں؟) جس مسئلے کو پیشاب  
لگے اس کے پاک کرنے کے بیان میں ہے۔

پیشاب بالاجماع ناپاک ہے اختلاف صرف طریقہ تطہیر میں ہے

راہین پیشاب تو وہ تمام ائمہ کے نزدیک ناپاک ہے حتیٰ کہ اس کے ناپاک ہونے پر ایک جماعت نے اجماع نقل کیا ہے سوائے داود ظاہری کے (وہ اجماع  
کی مخالفت کرتے ہیں) اور بعض لوگوں نے جو امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کا قول نقل کیا ہے وہ غلط ہے اس قول پر امام نووی اور زرقانی اور ان کے علاوہ  
نے رد کیا ہے (کہ اس قول کی نسبت غلط ہے) اور گویا کہ (طہارت کا قول) کہنے والے نے امام مالک اور شافعی رحمہما اللہ کے چھینٹے مارنے کے قول سے  
استنباط کیا ہے (کہ جب ان دونوں کے یہاں نفع لڑکے کے پیشاب میں کافی ہے تو شاید یہ پاکی کی وجہ سے ہے) جیسا کہ اوپر جزا لکھا گیا ہے۔

## ﴿تشریح﴾

وہ بچہ جس نے غذا شروع نہ کی ہو اس کے پیشاب پر نضح کا بیان:  
 نضح سے مراد<sup>(۱)</sup> چھینٹے مارنا نہیں ہے بلکہ نضح سے مراد یہاں غسل خفیف ہے جس میں سخت نچوڑنا اور رگڑنے میں مبالغہ کی ضرورت نہ ہو۔ اور یہ غسل خفیف اس وجہ سے ہے کہ بچہ کا پیشاب پتلا ہوتا ہے اور اس میں بچے کے گرم مزاج ہونے کی وجہ سے چپک بھی نہیں ہوتی (جبکہ بچی کا مزاج ایسا نہیں) تو بچے کے پیشاب کو کپڑے سے نکالنے میں زیادہ رگڑنے کی ضرورت نہیں۔  
 ہاں جب بچہ بچی غذا شروع کر دیں تو ان کے پیشاب میں کوئی فرق نہ ہوگا (دونوں کا پیشاب جس کپڑے پر لگے گا اس کپڑے کا دھونا بالاجرا ضروری ہوگا۔ از مترجم) کیونکہ غذا کا اثر ان لڑکے اور لڑکی کے طبعی اثرات حرارت و برودت وغیرہ پر غالب آجائے گا۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي بَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ

☆ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الزُّعْفَرَانِيُّ حَدَّثَنَا غَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ وَقَتَادَةُ وَثَابِتٌ عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ نَاسًا مِنْ غَزِيَّةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ فَاجْتَوَوْهَا فَبَغَتْهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَبَى إِبِلَ الصَّدَقَةِ وَقَالَ: اشْرَبُوا مِنَ الْبَابِ وَأَبْوَالِهَا، فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ، وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ، فَأَتَى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ، وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ، وَأَلْقَاهُمْ بِالْحَرَّةِ قَالَ أَنَسٌ: فَكُنْتُ أَرَى أَخَذَهُمْ يَكُدُّ الْأَرْضَ بِفِيهِ، حَتَّى مَاتُوا. وَرَبَّمَا قَالَ حَمَّادٌ: يَكُدُّمُ الْأَرْضَ بِفِيهِ حَتَّى مَاتُوا.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح وقد روى من غير وجه عن أنس.  
 وهو قول أكثر أهل العلم: قالوا لا بأس ببول ما يؤكل لحمه.

☆ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ سَهْلٍ الْأَعْرَجِيُّ حَدَّثَنَا الْبُغْدَادِيُّ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ غَيْلَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَلَمِيانُ التَّمِيمِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: إِنَّمَا سَمَلَ النَّبِيُّ ﷺ أَعْيُنَهُمْ لِأَنَّهُمْ سَمَلُوا أَعْيُنَ الرَّعَاةِ.

قال ابو عيسى: هذا حديث غريب لانعلم احداً ذكره غير هذا الشيخ عن يزيد بن زريع.  
 وهو معنى قوله: وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ وقد روى عن محمد بن سيرين قال: إِنَّمَا قَعَلَ بِهِمُ النَّبِيُّ

(۱) علامہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ کلام عرب میں نضح (چھڑکنا) کے دو معنی ہیں ان میں سے ایک رش (چھڑکنا) ہے اور دوسرے معنی کثیر پانی کا بہانا۔ تو یہاں حدیث میں لنضحہ سے مراد پانی بہانا ہے اس پر موطا کی روایت میں: اس پر پانی بہانا کے الفاظ دلالت کرتے ہیں (قولہ ولم يغسله) اس سے اشارہ ہے کہ خوب اچھی طرح ہاتھ سے رگڑنے کی نفی مراد ہے۔

صلی اللہ علیہ وسلم هذا قبل أن تنزل الحدود.

باب ہے اس بیان میں کہ جن جانوروں کا گوشت کھانا حلال ہے، ان کے پیشاب کا کیا حکم ہے؟  
حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ (قبیلہ) عربینہ کے کچھ لوگ مدینہ آئے تو انہیں آب و ہوا نا موافق ہوئی بس آپ ﷺ نے ان کو صدقہ کے اونٹوں میں بھیجا اور فرمایا کہ ان کے پیشاب کو اور دودھ کو پیو۔ تو انہوں نے حضور ﷺ کے چرواہے کو قتل کر دیا اور اونٹوں کو ہٹا کر لے گئے اور اسلام سے مرتد ہو گئے۔ پس ان کو حضور ﷺ کے پاس لایا گیا آپ ﷺ نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کو خلاف جانب سے کاٹا اور ان کی آنکھوں کو گرم سلائوں سے پھوڑا اور مقام حرہ میں ان کو ڈلوادیا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ان میں سے ایک آدمی کو دیکھ رہا تھا کہ زمین کو اپنے منہ سے کھرچ رہا تھا۔ یہاں تک کہ وہ مر گئے اور حمار راوی نے یکدم الارض کی جگہ یکدم الارض بغیہ حتی ماتو کے الفاظ استعمال کیے ہیں  
قال ابو یسٰی: امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ متعدد طرق سے حضرت انس سے مروی ہے اور یہ اکثر اہل علم کا قول ہے وہ فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا الفضل بن مہمل..... عن انس بن مالک

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے اہل عربینہ کی آنکھوں کو گرم سلائوں سے پھوڑا کیونکہ انہوں نے بھی چرواہوں کی آنکھوں کو گرم سلائوں سے پھوڑا تھا۔ (سرا یعنیم: گرم سلائی سے آنکھ پھوڑنا۔ مصباح اللغات)

قال ابو یسٰی: امام ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے ہم اس کو نہیں جانتے کہ یزید بن ذریج سے اس شخص یحییٰ بن غیلان کے علاوہ کسی نے اس کو ذکر کیا ہو اور اللہ پاک کے قول والجر وح قصاص کا مطلب یہی ہے اور محمد بن سیرین سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ان لوگوں کا مسئلہ کیا تو یہ حدود کے نازل ہونے سے پہلے کیا

### ﴿تشریح﴾

ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب میں ائمہ کے تین قول

اس میں تین مذہب <sup>(۱)</sup> ہیں نمبر ۱: ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب مطلقاً پاک اور حلال ہے اس کو امام مالک، احمد، اسحاق اور

(۱) ابن قدامہ کہتے ہیں: ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب اور پاخانہ پاک ہے۔ خرقی کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے اور یہ عطاء بخفی، ثوری اور امام مالک رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ یہ بول و براز نا پاک ہے۔ یہی امام شافعی، ابو ثور وغیرہ کا قول ہے اسی طرح حسن سے بھی مروی ہے کیونکہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: "استنوا ہوا من البول" کے عموم میں داخل ہے۔ ابھی اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد سے اس مسئلہ میں دو قول مروی ہیں مشہور قول پہلا ہی ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب امام احمد کے یہاں پاک ہے اور شخصین رحمہما اللہ کے یہاں نا پاک ہے امام محمد حدیث السرخین سے استدلال کرتے ہیں شخصین کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: "استنوا ہوا من البول" فان عامة عذاب القبر منہ "کا عموم اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر قسم کا پیشاب ماکول اللحم جانوروں کا ہو یا انسانوں کا (ماکول احراز اور نا پاک ہے اور سرخین کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق وحی جان لیا تھا کہ ان کی شہاد اس میں منحصر ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)



(حدیث عربین کے جوابات)

(نمبر ۱: علی الاعلان یہ فیصلہ سنا رہا ہے کہ حدیث باب منسوخ ہے۔ نمبر ۲: یا حدیث باب میں یہ تاویل<sup>(۳)</sup> کی جائے گی کہ آپ ﷺ کو معلوم ہو گیا تھا کہ ان لوگوں کی شفاء اس پیٹاب کے پینے میں منحصر ہے۔ نمبر ۳: نیز آپ ﷺ کا فعل (حدیث باب) آپ ﷺ کے قول (استنزهوا من البول) کے محارض نہیں ہو سکتا۔ (بلکہ ترجیح قولی حدیث کو ہوگی۔) نیز حضرت معاذ<sup>(۴)</sup>

(گندیشہ صفحہ کا باقیہ) پھر امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں اس پیشاب کا پینا بطور دواء کے بھی حلال نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے مذہب میں بطور دواء کے پیشاب حلال ہے، احنی مختصراً۔  
امام ابوحنیفہؒ کے دلائل:

(۱) حافظ رحمہ اللہ فرماتے ہیں حدیث ابی ہریرہ جس کی ایک تخریمہ وغیرہ نے صحیح کی ہے جو مرفوعاً "استسز هو امن البول لبان عامة عذاب القبر منه" کے الفاظ سے مروی ہے۔ اس حدیث کے عموم سے استدلال کرنا اولیٰ ہے، کیونکہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ تمام پیشاب اس میں داخل ہیں اور ان سب سے بچنا اس وحید کی وجہ سے لازم ہے۔ بختمی۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے تفصلاً البول فلبانہ اول ما یحاسب بہ العبد فی القبر (پیشاب سے احتراز کرو کیونکہ قبر میں سب سے پہلے بندے سے اس کے متعلق حساب لیا جائے گا) والی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس کو طبرانی نے اسناد حسن کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اور جس میں اس کے دلائل کی تفصیل موجود ہے فار جمع الیہ۔

(۲) حافظہ رحمہ اللہ کا حج الباری میں اس تاویل کی طرف میلان ہے جس کو انہیں نے مفصل ذکر کیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں: ابن منذر نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی مائل کیا ہے کہ: اوش کے پیشاب میں فساد معدہ اور پیت کے پتار یوں کے لئے شفاء ہے۔ بخلی۔ یعنی میں ہے: ابن حزم فرماتے ہیں: یہ یقینی طور پر صحیح سنہ کے ساتھ ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور ودان کو پیشاب کے استعمال کا حکم فرمایا تھا۔

(۳) اصل مخطوط میں معاذ کا لفظ ہے لیکن یہاں بظاہر لفظ ابن رہ گیا۔ کیونکہ میں نے حضرت معاذ کے شعلق یہ واقعہ نہیں پایا، ہاں سعد بن معاذ کے شعلق اس کے قریب قریب واقع ہوتا ہے۔ صاحب اشراق الایصار فرماتے ہیں یہ واقعہ میں نے ان الفاظ کے ساتھ نہیں پایا لیکن بعضی نے ابن اسحاق کی سند سے قال حدثنی حمید بن عبد اللہ کی سند سے نقل کیا ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ سعد بن معاذ کے قبر میں بھیجے جانے کے شعلق تمہیں کیا حدیث پہنچی ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے قبر میں عذاب دینے جانے کی وجہ پوچھی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ پیشاب سے طہارت حاصل کرنے میں کچھ کوتاہی کرتے تھے۔ ہناد بن السری نے کتاب الترہد میں حسن بصری رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد بن معاذ کے دفنانے کے وقت فرمایا کہ انہیں قبر میں اس طرح بھیجا گیا کہ وہ ہاں کی طرح رہ گئے جس میں نے اللہ تعالیٰ سے ان کے عذاب کے رفع ہونے کی دعا کی۔ یہ عذاب ان کے پیشاب میں احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے تھا۔ ابن سعد کی روایت میں ہے: اگر کوئی شخص قبر کے بھیجے جانے سے مامون ہوتا تو وہ حضرت سعد ہوتے۔ تحقیق انہیں اس طرح بھیجا گیا کہ ان کی پسلیاں اپنی جگہ سے ٹکھریں، یہ پیشاب میں عدم احتیاط کے سبب تھا۔ نکت: یہ سب کلام اس پر ہے کہ اس نام کو صحیح تسلیم کیا جائے لیکن میرے نزدیک دراز یہ ہے کہ یہ واقعہ معاذ کا ہے اور نہ ابن معاذ کا بلکہ ایک نیک صالح صحابی کا ہے جن کا نام نامعلوم ہے۔ چہاں کہ اس سے پہلے باب میں گزرا۔

حضرت ابو حنیفہؒ کے واقعہ سے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کیونکہ آپؒ جب حضرت معاذؓ کے مہاجرین کے دن سے فارغ ہوئے اس وقت آپؒ پر غم کے آثار دیکھے گئے (کیونکہ حضرت معاذؓ کو عذاب قبر ہو رہا تھا۔) تو آپؒ نے ان کی بیوی سے ان کے اعمال اور مشاغل کے بارے میں پوچھا تو ان کی اہلیہ جواباً بولیں: وہ بکریوں کے پیشاب سے احتیاط نہ کرتے تھے تو آپؒ نے "استسز ہوا من البول" والی حدیث ارشاد فرمائی۔ اس واقعہ سے مطلقاً پیشاب سے اجتناب پر راہنمائی ملتی ہے۔

### عربین والے واقعہ کے منسوخ ہونے پر قرائن

اس واقعہ سے حدیث عربین کے حکم کے منسوخ ہونے پر بھی راہنمائی ملتی ہے کیونکہ قبیلہ عربینہ والے "لولا حالہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے پہلے" آئے ہوں گے اور معاذ کی وفات اسلام کے احکامات نازل ہونے کے ایک عرصے بعد ہوئی ہے۔ لہذا اگر خاص شان نزول والے واقعہ سے قطع نظر کی جائے تو اس حدیث کے عموم سے ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب نجس معلوم ہوتا ہے نیز اس قاعدہ کو دیکھیں کہ اعتبار الفاظ کے عموم کا ہوتا ہے نہ کہ خاص سبب کا۔ تو بھی اس پیشاب کا نجاستوں میں داخل ہونا اظہر ہے نیز صحابہ بھی ہر قسم کے پیشاب کو ناپاک سمجھتے تھے، کیونکہ اگر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ان کی اہلیہ کے خیال میں ناپاک نہ ہوتا تو جس وقت ان کے شوہر پر قبر کی تنقیص کے متعلق ان سے تنقیص کی جارہی تھی اس وقت وہ بکریوں کے پیشاب کو ذکر نہ کرتیں۔

### حدیث عربین کے واقعہ سے مصنف رحمہ اللہ کی غرض

مصنف نے باب التشدید فی البول کے بعد اس باب (باب ما جاء فی بول ما یکل لحم) کو ذکر کیا ہے ان کے منہج سے اشارہ ہے کہ یہ تشدید ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے علاوہ میں ہے کیونکہ مصنف کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے روایت باب میں مسئلہ کے متعلق جوابات ذکر کئے ہیں لیکن پیشاب کے پینے کے متعلق (جس

(۱) حافض نے ابن اسحاق سے نقل کیا ہے کہ عربین غزوہ ذی قرد کے بعد آئے تھے جو کہ جمادی الاخریٰ ۶ھ میں ہوا تھا اور امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو حدیث کے بعد ذکر کیا ہے جو کہ ذی قعدہ ۶ھ میں ہوا اور واقدی نے لکھا ہے کہ اسی سال ماہ شوال میں یہ واقعہ ہوا۔ ابن سعد اور ابن حبان نے واقدی کا قول لیا ہے۔

بھی قلت: سبب تاریخ متفق ہیں کہ اہل عربینہ کا واقعہ ۶ھ میں ہوا لیکن مہینہ کی تعیین میں اختلاف ہے۔

(۲) آپ کے علم میں ہے کہ مجھے اپنی کوٹاہ نظری کی وجہ سے یہ واقعہ حضرت معاذ کے متعلق نہیں ملا۔ معاذ نامی اشخاص کی صحابہ میں ایک جماعت موجود ہے لیکن عموماً اس سے معاذ بن جبل سمجھ میں آتا ہے جن کی وفات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بڑے عرصہ بعد ہوئی ہے۔ اور سعد بن معاذ کی وفات ہجری میں ہوئی ہے اور یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ میرے نزدیک مانع قول میں یہ قصداً ایک نامعلوم صحابی کا ہے، اہل اس کی تائید سعد بن معاذ کے مذکورہ قصبے سے ہو جاتی ہے صاحب نور الانوار فرماتے ہیں: حدیث عربین، حدیث استسز ہوا من البول سے منسوخ ہو چکی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ عربین کی حدیث میں مسئلہ کا ذکر ہے جو کہ بالاتفاق ابتداء اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا (گو یا حضرت شیخ رحمہ اللہ کی رائے میں بکری کے چرانے میں پیشاب سے احتیاط نہ کرنے پر جو حدیث استسز ہوا من البول آئی ہے اس کا شان نزول وہ لا واقعہ نہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا ہے نہ سعد بن معاذ متوفی ۵ ہجری کا ہے بلکہ ایک صالح نامعلوم صحابی کا واقعہ شان نزول وہ زمین گیا بالبتہ یہ بھی یاد رکھیں کہ سعد بن معاذ کے واقعہ کا شیخ انکار نہیں فرما رہے بلکہ سعد بن معاذ کے واقعہ میں صرف اتنا ہے کہ ان کو پیشاب میں طہارت کی تعمیر کرنے پر عذاب ہو رہا ہے۔ یہ حدیث بالکل صحیح ہے لیکن ان کے واقعہ کو "استسز ہوا من البول" والی حدیث کا شان نزول بنانا غلط ہے۔ از سرجم)

کے پڑنے کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا تھا) کوئی جواب دینے کی ضرورت نہیں سمجھی کیونکہ پیشاب معنف کے نزدیک پاک ہے لہذا جواب کی کیا ضرورت؟

### مسئلہ المماثلة فی القصاص:

(۱) پھر امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق عربین کی آنکھوں میں سلائی ڈلوانا، آنکھوں کو پھوڑنا قابل اشکال ہے کیونکہ امام صاحب رحمہ اللہ کی رائے میں قصاص صرف تلوار کے ذریعہ لیا جاسکتا ہے (اور یہاں قصاص میں مسئلہ کیا گیا۔ از مترجم) جواب یہ ہے کہ: ان کو مسئلہ کرتا تو عزیر آتھا یا ان کے فعل کی شاعت اور برائی کے بیان کے لئے تھا۔ یہ حکم شرعی نہ تھا۔ یا ابن سیرین کے قول کے مطابق مسئلہ کرتا احکام شرعیہ کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: والجروح قصاص سے معلوم ہوتا ہے کہ زخم کے بدلے میں برابری ضروری ہے اور آنکھ اور اس جیسی شے میں برابری ممکن نہیں لہذا اس مسئلہ والے واقعہ کا منسوخ ہونا متعین ہو گیا۔ دوسرا اشکال: یہ مسئلہ والا واقعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: ”لا تمثلوا“ کے معارض ہے۔

(۱) کو صموا عینہم پر اشکال اور اس کا جواب:

یعنی فرماتے ہیں: دوسرا سوال یہ ہے کہ ان کو آگ کے ذریعہ کیوں عذاب دیا گیا کہ ان کی آنکھوں کو گرم سلائیں اور کیلوں سے کیوں پھوڑا گیا؟ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعذیب بالنار سے منع فرمایا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ احکام شرعیہ کے نزول سے پہلے کا یہ واقعہ ہے اور آپ عذاب (انھا جزاء الذین یحاربون اللہ والذین یحاربون اللہ الخ) ابھی نازل نہ ہوئی تھی اور نہ ہی عن المظلة والی حدیث بھی وارد نہ ہوئی تھی۔ اور ایک قول کے مطابق یہ منسوخ نہیں بلکہ اہل عربہ کے ساتھ مسئلہ قصاص کیا گیا تھا کیونکہ انہوں نے جردا ہوں کے ساتھ اس طرح کیا تھا چنانچہ اس کو امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنے بعض طرق میں ذکر کیا ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کیا کیونکہ دو روایت ان کی شرط کے مطابق تھی، لیکن بخاری نے باب اذا حرق العشرک هل یحرق؟ قائم کیا ہے۔ ابن سیرین کہتے ہیں امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث: ”لا تملأوا بطنکم من اللہ“ اور مسئلہ والی حدیث کو اس طرح جمع فرمایا کہ پہلی حدیث محمول ہے بغیر سبب کے عذاب دینے پر اور دوسری روایت میں گناہ اور برے اعمال کی جزاء کے طور پر مسئلہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہ ہی عن المظلة بھی تخریجی ہے حرمت کیلئے نہیں۔ انہی حافض نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں مسئلہ والی روایت کے منسوخ ہونے پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت جس کو امام بخاری نے باب الجہاد میں ذکر کیا ہے دلالت کرتی ہے اس میں عذاب بالنار کی اجازت کے بعد اس سے منع کیا گیا ہے عربین کا واقعہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے اسلام سے پہلے کا واقعہ ہے اور حضرت ابو ہریرہ اس عذاب بالنار کی اجازت اور سماعت دونوں ہی واقعوں میں حاضر تھے۔ لہذا وہ نے ابن سیرین سے نقل کیا ہے کہ عربین کا واقعہ حد و شرعیہ کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہے۔ سوئی بن عقبہ نے مغازی میں نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد سورہ ناکہ کی آیت سے مسئلہ کی جنمی وضاحت کے ساتھ فرمادی تھی اسی طرف بخاری کا میلان ہے اور امام الحرمین نے اس کو امام شافعی سے نقل کیا ہے۔

عربین کو پیاسا مارنے کی حکمت:

لیکن قاضی عیاض رحمہ اللہ نے یہ اشکال نقل کیا ہے کہ ان کو پیاسا کیوں مارا گیا حالانکہ امت کا اجماع ہے کہ جس شخص کو قصاصاً قتل کیا جاتا ہو وہ پانی مانگے تو اس کو پانی سے نہیں رد کا جائز ہے۔

پھر انہوں نے جواب یہ دیا کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا لیکن حافض نے اس جواب کو ضعیف فرمایا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس صورت حال پر مطلع تھے اور آپ کا سکوت (اجازتِ فعل کے لئے) کافی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ جو شخص حاکم وقت کے مقابلہ میں آجائے اور مرتد ہو جائے وہ قابلِ تعظیم نہیں رہتا (یہاں بھی وہ لوگ مرتد ہو گئے تھے اس لئے ان کو پیاسا مارا گیا) غلطی نے یہ جواب دیا ہے کہ اس پر اسار کھنے سے مقصود ان کو مارنا تھا، و قبل غیر ذلک۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مثلہ والا واقعہ منسوخ ہے یا اہل عربینہ کو مثلہ کرنا بطور قصاص کے تھا جو اس صورت ممکن بھی تھا یا یہ شائع عمل کو بتلانے کے لئے تھا اور مثلہ سے ممانعت والی روایت اس صورت پر محمول ہے جہاں قصاص میں مثلہ کرنے کی طرف احتیاج نہ ہو۔ و فیہ ما فیہ (اس جواب کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ از مترجم)

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الرِّيحِ

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهْنَادٌ قَالَا حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا وَضُوءَ إِلَّا مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَسْجِدِ فَوَجَدَ رِيحًا تَبِيْنُ إِلَيْهِ فَلَا يَخْرُجُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا.

قال: وفي الباب عن عبد الله بن زيد، وعلي بن طلحة، وعائشة، وابن عباس، وابن مسعود، وابي سعيد. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وَهُوَ قَوْلُ الْعُلَمَاءِ: أَنْ لَا يَجِبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ إِلَّا مَنْ حَدَّثَ: يَسْمَعُ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا.

☆ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنْ اللَّهُ لَا يَقْبَلُ صَلَاةَ أَحَدٍ كُمْ إِذَا أَخَذَتْ حَتَّى يَتَوَضَّأَ. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وقال عبد الله بن المبارك: إِذَا شَكَّ فِي الْحَدِيثِ فَانْهَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ اسْتَيْقَانًا يَقْدِرُ أَنْ يَخْلِفَ عَلَيْهِ. وقال: إِذَا خَرَجَ مِنْ قُبْلِ الْمَرَاةِ الرِّيحُ وَجَبَ عَلَيْهَا الْوُضُوءُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَاسْتَحَقَّ.

باب ہے رتخ خارج ہونے کی وجہ سے وضو کرنے کا حکم

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا وضو نہیں ٹوٹتا مگر جب آواز سے ہوا خارج ہو یا

بدبو آ جائے۔

قال ابو عيسى: نام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے

حدیث نمبر ۲: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے ایک آدمی مسجد میں ہو پس وہ

بدبو محسوس کرے اپنے پچھلے مقام پر تو وہ نہ لٹکے یہاں تک کہ اس کو آواز آئے یا وہ بدبو محسوس کرے  
حدیث نمبر ۳: حدثنا محمود بن غیلان..... عن ابی ہریرۃ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی شخص کی نماز قبول نہیں فرماتے جب اس کو حدث لاحق ہو یہاں تک کہ وہ وضو کر لے۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

وفی الباب: باب میں عبد اللہ بن زید علی بن طلحہ، عائشہ، ابن عباسؓ اور ابو سعیدؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور تمام علماء کا اجماع ہے کہ انسان پر وضو صرف اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ اسے حدث لاحق ہو یا یہاں تک کہ اس کو آواز آجائے یا بدبو محسوس ہو

قال ابن المبارک: ابن مبارک فرماتے ہیں اگر حدث میں شک واقع ہو تو اس پر وضو واجب نہیں ہے یہاں تک کہ اس قدر یقین یا ظن غالب ہو جائے حدث کے ہونے کا کہ وہ قسم کھانے پر قدرت رکھے۔ اور فرمایا عورت کے اگلے حصے سے اگر ریح خارج ہو تو اس پر وضو واجب ہو جاتا ہے۔ یہ امام شافعیؒ اور احناف کا مذہب ہے۔

### ﴿تشریح﴾

#### حدیث باب میں حصر

ترجمہ الباب میں ریح کا معنی <sup>(۱)</sup> ہے ہوا اور حدیث میں جو ریح کا لفظ ہے وہ بمعنی ”بو“ کے ہے جو سونگھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ لہذا لا وضوء من صوت اور ریح میں جو حصر ہے یہ حصر اضافی ہے اور معنی یہ ہے کہ (اگر انسان کو شک ہو وضو کے ٹوٹنے کے متعلق کہ ہوا خارج ہوئی ہے یا نہیں تو اس۔ از مترجم) ہوا سے وضو واجب نہیں ہوتا <sup>(۲)</sup> مگر جب وہ بدبو یا آواز محسوس کرے لہذا اب یہ

(۱) حضرت گنگوہی کا کلام کیا خوب ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ حدیث میں لفظ ریح صوت کے مقابلے میں ہے، لہذا ریح سے مراد بدبو ہوئی اور ترجمہ الباب میں لفظ ریح سے عام معنی مراد ہونا چاہئے تاکہ ترجمہ الباب اس ریح کو بھی شامل ہو جو آواز ہوا اور بے آواز ریح کو بھی شامل ہو۔

الامن صوت او ریح کلیۃً ہے یقین حدیث سے

(۲) صوت اور ریح کے وجود سے مراد یہ ہے کہ یقینی طور پر ریح کا خروج متحقق ہو جائے آواز سننا اور بدبو محسوس کرنا مراد نہیں کیونکہ بہرہ آوری آواز نہیں سن سکتا۔ اور اخصم (جسکی قوت شمار۔ سونگھنے کی قوت) ختم ہوگئی ہو) سوگنا نہیں سکتا۔ صاحب بذل نے یوحیٰ ذکر فرمایا ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں جس شخص کو باد وضو ہونے کا یقین ہو اور وضو ٹوٹنے میں شک ہو یا بے وضو ہونے کا یقین ہو اور طہارت میں شک ہو تو اس کے یقین کا اعتبار ہوگا۔ اہل عراق امام شافعیؒ، اوازنی اور تمام اہل علم (سوائے حنن اور امام مالک کے) کا یہی مذہب ہے۔ حسن کہتے ہیں کہ اگر اس کو نماز کے دوران طہارت، عدم طہارت کا شک ہو جائے تو نماز پوری کر لے اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے شک واقع ہو تو وضو کرے۔ امام مالک نے شادی شدہ (یہاں المستکح کا لفظ ہے جس کا ایک معنی نکاح کرنا ہے۔ دوسرا معنی استکح النوم اعینہم غینہ کا غالب ہو جانا۔ اب مطلب ہوگا کہ جس پر غینہ غالب آگئی ہو وہ وضو کرے۔ ورنہ وضو لازم نہیں عند امام مالک۔ از مترجم) اور غیر شادی شدہ میں فرق کیا ہے۔ (شاید یہ مطلب ہو کہ جس کی نئی نئی شادی ہوئی ہو اور بار بار وضو میں شک ہو تو اسے احتیاطاً وضو کرنا چاہئے اور جو غیر شادی شدہ ہے یا شادی کا ایک وقت گزر گیا اس کو وضو کرنے کی ضرورت نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بہرہ کلام عبادہ۔ از مترجم) اچھی مختصراً  
نکت: ابن العربی نے اس مسئلہ میں مالکیہ کے پانچ قول ذکر کئے ہیں جو ان کی شرح میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

اشکال نہیں ہو سکتا کہ وضو خون، تے، پیشاب وغیرہ سے بھی ٹوٹ جاتا ہے (جواب گزر گیا کہ حصر حقیقی نہیں کہ تمام نواقض میں سے صرف یہی ناقض وضو ہو بلکہ یہ حصر اضافی ہے۔ از مترجم)

قال ابن المبارک: "اذا شک فی الحدث انه لا یجب علیہ الوضو حتی یتیقن استیقاناً بقدر ان یحلف علیہ۔"

اس سے مراد ظن غالب ہے کیونکہ ظن غالب کی صورت میں قسم کھائی جاسکتی ہے جیسا کہ امر یقینی پر قسم کھائی جاتی ہے۔  
جورج قبل مرأة یا ذکر رجل سے نکلے اس کا حکم:

دہ ریح<sup>(۱)</sup> جو عورت کے اگلے رستے سے یا مرد کے ذکر سے خارج ہو تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ وہ نجاست کی جگہ سے ہو کر نہیں آئی، وجہ یہ ہے کہ مثانہ (جو محل نجاست ہے) چونکہ وہ دور ہوتا ہے اس لئے مثانہ کی ریح خارج تک نہیں پہنچ سکتی بلکہ درمیان ہی میں لاشیء ہو کر ختم ہو جاتی ہے۔

کیڑا اگر دبر سے خارج ہو تو ناقض وضو ہے نہ کہ اگلے راستہ سے نکلنے والا کیڑا  
بخلاف وہ کیڑا جو مرد و عورت کے دبر سے خارج ہو یہ ناقض وضو ہے کیونکہ اگرچہ یہاں کوئی نجاست<sup>(۲)</sup> تو خارج نہیں ہوئی لیکن

(۱) یہ اشکال نہ ہو کہ حدیث باب میں مطلقاً (لا وضوء الا من صوت او ریح میں نفس) ریح کو ناقض کہا گیا ہے تو قبل المرأة و ذکر الرجل والی ریح بھی ناقض وضو ہونی چاہئے، کیونکہ جواب ہے کہ دوسری حدیث میں ریحاً بین البینہ (سرین کے درمیان ریح) کا ذکر ہے، لہذا قبل المرأة اور ذکر الرجل والی ریح سے ماست ہے اور جو حدیث مطلق ہے اس میں بھی یہی مقید ریح (ریح بین البینہ) مراد ہے۔ خلیفہ کے مذہب میں صورت مسئلہ میں مختلف روایات ہیں کہ اس ریح قبل وال ذکر سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں کما بسط فی محله، مشہور روایت کو حضرت لنگوہی رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے اس کی (عدم نقض کی) وجہ یہ ہے کہ یہ نیکل نجاست سے نہیں آئی، یہی تغلیل صاحب ہدایہ نے کی ہے اور دوسرے ائمہ نے یہ علت بیان کی ہے کہ یہ ریح المرأة یا مرد کے اگلے رستے کی ہوا اعضا جسم میں اختلاجات (ایک طرح کی حرکت۔ از مترجم) ہے کوئی ہوا نہیں ہے۔

لواقض وضو میں اعرام کا اصول اختلاف:

(۲) اس کی وضاحت یہ ہے کہ جس آیت میں نواقض وضو کا ذکر ہے ائمہ نے اس کی علت بیان کی ہے جس کا حاصل تین اقوال ہیں:

۱۔ ایک جماعت کے نزدیک وضو کے واجب ہونے کا سبب ناپاک شے کا نکلنا ہے لہذا انہوں نے وضو کو واجب قرار دیا ہر ناپاک نکلنے والی شے سے چاہے وہ خراج متاد سے نکلے یا خراج غیر متاد سے۔ اور اسی قول کو ابو حنیفہ رحمہ اللہ، ائمہ حنابلہ و ثوری، احمد اور ایک جماعت نے اختیار کیا ہے اور صحابہ کی ایک جماعت کا بھی یہی مذہب ہے، لہذا ان کے نزدیک ہر وہ نجاست جو جسم سے خارج ہو اس سے وضو واجب ہو جاتا ہے جیسے خون، اکسیر، پچھنے لگوانا وغیرہ۔  
۲۔ دوسری جماعت نے وضو ٹوٹنے کی یہ علت نکالی ہے کہ خراج متاد سے کوئی شے نکلے وہ ناقض وضو ہے، لہذا وہ کہتے ہیں کہ جو شے بھی سمیلین سے نکلے وہ ناقض وضو ہے چاہے وہ نکلنے والی شے خون ہو یا ننگریا اور کچھ اور چاہے اس کا نکلنا صحت کی حالت میں ہو یا بیماری میں اسی کو امام شافعی ان کے تلامذہ اور امام مالک کے تلامذہ میں سے محمد ابن عبدالحکم نے اختیار کیا ہے۔

۳۔ اور تیسری جماعت کہتی ہے کہ اعتبار نکلنے والی شے اور خراج کا ہوگا جو کہ خاص صفت کے ساتھ نکلے۔ پس وہ کہتے ہیں کہ جو شے بھی سمیلین سے نکلے جس کا نکلنا متاد ہو جیسے پیشاب، پاخانہ، دوی، ہوا..... اور اس کا نکلنا بطور صحت کے ہو تو یہ ناقض وضو ہے ورنہ ناقض وضو نہیں لہذا کیڑا یا کیڑا نکلنا اور سلس بول ان کے نزدیک ناقض وضو نہیں۔ یہ تفصیل ابن رشد نے ہدایہ میں ذکر کی ہے۔

اس کیڑے کے اوپر جو تھوڑی بہت نجاست ہے وہ ناقض وضو ہے، اور جو کیڑا عورت اور مرد کے اگلے رستے سے خارج ہو وہ ناقض وضو نہیں کیونکہ مثانہ کی حدت کی وجہ سے اس میں کیڑے کا ہونا ممکن نہیں لہذا وہاں سے کیڑا نکلنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ کیڑا وہاں کسی زخم سے خارج ہو رہا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ مسبلین کے علاوہ جو قبیل نجاست خارج ہو وہ ناقض وضو نہیں شاید یہی وجہ ہے کہ مثانہ کھانا حرام ہے۔ آئین حلال ہیں۔

## باب الوضوء من النوم

☆ حدثنا اسماعیل بن موسى وَهَنَّاذ ومحمد بن عُبَيْدٍ الْمُخَارِبِيُّ، الْمُغَنَّى وَاحِدٌ، قَالُوا: حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ خَرْبٍ الْمَلَّاحِيُّ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الدَّالَانِيِّ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَامَ وَهُوَ سَاجِدٌ، حَتَّى غَطَّ أَوْ نَفَخَ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّكَ لَقَدْ نِمْتَ؟ قَالَ: إِنْ الْوُضُوءَ لَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا، فَإِنَّهُ إِذَا اضْطَجَعَ اسْتَرَحَّثَ مَقَاصِلَهُ.

قال ابو عيسى: و ابو خالید اسمہ یزید بن عبد الرحمن.

قال ولی الباب عن عائشة، وابن مسعود، و ابی هريرة.

☆ حدثنا محمد بن بَشَّارٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَنَامُونَ ثُمَّ يَقُومُونَ فَيُصَلُّونَ، وَلَا يَتَوَضَّؤْنَ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

قال: و سمعتُ صالح بن عبد الله يقول: سالتُ عبد الله بن المبارك عمن نام قاعداً مُغْتَمِدًا؟ فَقَالَ: لَا وَضُوءَ عَلَيْهِ.

قال ابو عيسى: وقد رَوَى حديث ابن عباسٍ سَعِيدُ بْنُ أَبِي عُرْوَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَوْلَهُ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ أَبَا الْعَالِيَةِ، وَلَمْ يَرْفَعَهُ. وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ: فَرَأَى أَكْثَرُهُمْ أَنْ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ إِذَا نَامَ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا حَتَّى يَنَامَ مُضْطَجِعًا وَبِهِ يَقُولُ الثَّوْرِيُّ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَاحْمَدُ.

قال: وقال بعضهم إذا نام حتى غلب على عقله وجب عليه الوضوء وبه يقول اسحق.

وقال الشافعي: من نام قاعدا فرأى رؤيا أو زالت مقعدته لوسن النوم: فعليه الوضوء.

باب ہے نیند کی وجہ سے وضو کرنے کا بیان

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ سجدے کی حالت میں

سو گئے یہاں تک کہ آپ خرائے لینے لگے یا آپ سانس لینے لگے بغیر آواز کے۔ پھر آپ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ تو سو چکے تھے فرمایا وضو تو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو پہلو پر سوئے اس لیے کہ جب وہ پہلو کے بل سوئے گا تو اس کے مفاصل (جوڑ) ٹھل جائیں گے

قال ابو یسئ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابو خالد کا نام یزید بن عبد الرحمن ہے

وفی الباب: باب میں عائشہ ابن مسعود اور ابو ہریرہ سے روایات ہیں

حدیث نمبر ۲: حدثنا محمد بن بشار.... عن انس بن مالک قال

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سو جاتے تھے اور پھر کھڑے ہوتے تھے پھر نماز ادا کرتے تھے اور وضو نہیں کرتے تھے۔

امام ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور میں نے صالح بن عبد اللہ کو کہتے ہو سنا وہ فرماتے ہیں میں نے ابن مبارک سے سوال کیا کہ ایک شخص بیٹھا ہوا سہارا لے کر سو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو فرمایا اس کا وضو نہیں ٹوٹا۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ عبد اللہ بن عباس کی حدیث کو سعید بن ابی عروہ نے عن قتادہ عن ابن عباس کی سند سے ابن عباس کا قول نقل کیا۔ اور اس میں ابو العالیہ کو بھی ذکر نہیں کیا اور نہ اس حدیث کو مرفوع قرار دیا۔ علماء کا نیند سے وضو ٹوٹنے کے متعلق اختلاف ہے۔ پس اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر آدمی بیٹھا ہوا یا کھڑا ہو سو جائے تو اس پر وضو واجب نہیں ہوتا یہاں تک کہ پہلو پر سوئے۔ یہ سفیان ثوری، ابن مبارک اور امام احمد کا مذہب ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ اگر اتنا سو جائے کہ مغلوب العقل ہو جائے تو اس پر وضو واجب ہو جاتا ہے۔ یہ امام احنبل کا قول ہے۔ امام شافعی نے فرمایا کہ جو آدمی بیٹھا ہوا سو جائے پس وہ خواب دیکھ لے یا اس کے معتذر اہل ہو جائیں اور نگاہ کی وجہ سے تو اس پر وضو واجب ہو جاتا ہے

(اضافہ از مترجم: سن (باب ضرب سے) یہاں تین الفاظ ہیں: ۱۔ سنہ ۲۔ ناس ۳۔ نوم۔ سنہ میں سین آرہا ہے اس لیے کہتے ہیں السین بال سین یعنی سنہ کا تعلق راس سے ہے۔ ناس میں سین آرہا ہے تو العین بال عین یعنی ناس کا تعلق آنکھوں سے ہے تو سوربوجھل ہونے لگے تو سنہ اور آنکھیں بوجھل ہونے لگیں تو ناس کہیں گے اور تیسری چیز نوم ہے اس کا تعلق قلب کے ساتھ ہے)

## ﴿تشریح﴾

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نفس نیند وضو<sup>(۱)</sup> کے ٹوٹنے کا سبب نہیں بلکہ نیند کی وجہ سے وضو ٹوٹ جانے کی علت استرخاء مفاصل

(۱) نیند سے وضو ٹوٹنے میں آٹھ مذاہب ہیں ان کو امام نووی نے ذکر کیا ہے اور صاحب بذل وغیرہ نے ان کی اجازت میں اس کو نقل کیا ہے۔ ان تمام مذاہب کا خلاصہ تین قول ہیں۔ ابن العربی فرماتے ہیں: اگر کے نیند سے وضو ٹوٹنے کے متعلق تین قول ہیں:

نیند کے ناقض وضو ہونے کے متعلق ائمہ کے اقوال

۱۔ نیند بھگی (خفیف) ہو یا گہری مطلقاً ناقض وضو ہے اس مذہب کو اسحاق، ابو عبیدہ، قاسم بن سلام اور مرثی نے اختیار کیا ہے۔

۲۔ نیند مطلقاً ہی ناقض وضو نہیں اور یہ قول ابو موسیٰ اشعری اور تابعین میں سے ابو بکر بن عبد سے منقول ہے۔

۳۔ بھگی نیند اور گہری نیند میں فرق ہے، کبار صحابہ کرام و تابعین اور فقہاء اصحاب نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ احنی۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)



ہے جس کی وجہ سے ریح خارج ہوتی ہے۔  
استرخاء مفاصل کب متحقق ہوگا

ہاں فقہاء میں یہ اختلاف ہے کہ استرخاء مفاصل میں کتنی مقدار کا اعتبار ہوگا کہ اس مقدار سے عقل مغلوب ہو جائے؟  
ہر ایک فقیہ نے اپنی مقدار متعین کی ہے جس سے ان کے خیال میں عقل مغلوب ہو جاتی ہے گویا یہ اختلاف کہ کتنی نیند وضو کے  
ٹوٹنے میں معتبر ہے یہ تجربوں اور زمانوں کے اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوا یہ کوئی نظریاتی اختلاف نہیں جس کو مدلل کیا جائے۔

یا رسول اللہ! انک قد نمت، قال: ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعاً  
حدیث باب میں اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نیند کے بارے میں یہ جواب مرحمت فرماتے کہ میرا بیدار دل نہیں سوتا اگرچہ  
ظاہر میں آنکھیں سو جاتی ہیں تو یہ جواب بالکل آسان تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جواب مرحمت نہیں فرمایا بلکہ سائل کو ایسا عام  
حکم مرحمت فرمایا جو ہر مکلف انسان کے لئے ہے۔ اگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک عمومی جواب نہ دیتے بلکہ اپنے ساتھ مختص  
جواب مرحمت فرماتے جو عامۃ الناس کے حکم سے مختلف ہوتا تو جواب عام جس طرح مسئلہ کو واضح کر رہا ہے یہاں پر جواب خاص سے  
(کہ میرا وضو نیند سے نہیں ٹوٹتا۔ از مترجم) فائدہ حاصل نہ ہوتا۔ پھر ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ سوال بوجہ عدم علم کے بھی ہو سکتا ہے کہ  
ان کو خصوصیت معلوم نہ تھی (کہ نوم انبیاء ناقض نہیں ہوتی) یا ان کو یہ خصوصیت معلوم تھی لیکن اس وقت ذہول ہو گیا تھا۔ پہلا احتمال  
اقرب الی اللہن ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون  
صحابہ نیند سے بیدار ہو کر وضو نہیں کرتے تھے اس کا جواب

ہم نے جو ابھی تمہید ذکر کی تھی اس کے مطابق اس کا معنی واضح ہے کیونکہ صحابہ کرام کے معدوں پر رطوبت اس قدر غالب نہیں  
ہوتی تھی کہ وہ ہمارے زمانے کے لوگوں کی طرح نیند میں مستغرق ہو جائیں۔ وضو ٹوٹنے میں بنیادی شے عقل کا مغلوب ہونا ہے  
(جو یہاں مفقود ہے) لہذا امام ترمذی نے یہاں جو اقوال ذکر کیے ہیں درحقیقت ان میں کوئی منافات نہیں کیونکہ عقل کا مغلوب  
ہونا اور اعضاء کے ٹھہراؤ کا ختم ہو جانا بعض ائمہ نے نیند میں خواب دیکھنے کی صورت میں اس کا تجربہ کیا ہے (کہ دونوں شرطیں اس میں  
موجود ہیں) اور بعض ائمہ نے کرۂ پر لیٹ کر سونے کی صورت میں اس کا تحقق بتلایا ہے لیکن مقصود ایک ہی ہے (وہ یہ ہے کہ عقل  
مغلوب ہوگئی تو وضو ٹوٹ گیا) لیکن ہمارے زمانے کے احناف کو چاہئے کہ اپنے مذہب قدیم..... جس میں یہ مسئلہ ہے کہ جو شخص نماز  
کی ہیئت پر د جائے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا..... کو چھوڑ دیں کیونکہ آج تجربہ یہ ہے کہ لوگ چہار زانو بیٹھ کر بے وضو ہو جاتے ہیں اور  
انہیں نیند کی وجہ سے حدیث کا علم ہی نہیں ہوتا۔

(مگزشتہ صفحہ کا باقیہ) قلت: یہی ائمہ اربعہ کا قول ہے۔ ہاں ان میں آپس میں قلیل اور کثیر نیند کی حد فاصل میں اختلاف کثیر اور متعدد اقوال ہیں۔ آگے ابن  
العربی رحمہ اللہ نے نیند کی گیارہ حالتیں ذکر کر کے ان کی تفصیل نقل کی ہے۔

## بَابُ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

☆ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ، وَلَوْ مِنْ ثَوْبٍ أَقِطَ.  
 قَالَ: لَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَتَوَضَّأُ مِنَ الدُّهْنِ؟ أَتَوَضَّأُ مِنَ الْحَمِيمِ قَالَ: فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: يَا ابْنَ أَخِي، إِذَا سَمِعْتَ حَدِيثًا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَضْرِبْ لَهُ مَثَلًا.  
 قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ، وَأُمِّ سَلَمَةَ، وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، وَأَبِي طَلْحَةَ، وَأَبِي أَيُّوبَ، وَأَبِي مُوسَى. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْوُضُوءَ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ وَكَثُرَ أَهْلُ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ: عَلَى تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ.

## بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

☆ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَقِيلٍ مَسِيعُ جَابِرٍ، قَالَ سُفْيَانُ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَتَكِدِيِّ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا مَعَهُ، فَدَخَلَ عَلَى امْرَأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَذَبَحَتْ لَهُ شَاةً فَأَكَلَ، وَآتَتْهُ بِقِنَاعٍ مِنْ دُطْبٍ فَأَكَلَ مِنْهُ، ثُمَّ تَوَضَّأَ لِلظُّهْرِ وَصَلَّى، ثُمَّ انْصَرَفَ، فَأَتَتْهُ، بِعَلَالَةٍ مِنْ غُلَالَةِ الشَّاةِ، فَأَكَلَ، ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ وَتَوَضَّأَ.

قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَابْنِ مَسْعُودٍ، وَأَبِي رَافِعٍ، وَأُمِّ الْحَكَمِ، وَعُمَرُ بْنُ أُمَيَّةَ، وَأُمِّ عَامِرٍ، وَسُوَيْدُ بْنُ الثُّعْمَانِ، وَأُمِّ سَلَمَةَ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَلَا يَصِحُّ حَدِيثُ أَبِي بَكْرٍ فِي هَذَا الْبَابِ مِنْ قِبَلِ إِسْنَادِهِ، إِنَّمَا رَوَاهُ حُسَّامُ بْنُ مِصْكٍ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَالصَّحِيحُ إِنَّمَا هُوَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ هَكَذَا رَوَى الْحَفَاطُ وَرَوَى مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَرَوَاهُ عَطَاءُ بْنُ يَسَّارٍ، وَعُكْرَمَةُ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَطَاءٍ، وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَغَيْرُ وَاحِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ يَذْكُرُوا فِيهِ: عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، وَهَذَا اصْحَحُ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وسلم والتابعین وَمَنْ بَعَثَهُمْ، مَثَل: سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وابن المبارک، والشافعی، واحمد،  
وَاسْلَحْ: رَأَوْ تَرَكَ الْوُضُوءَ مِمَّا مَسَّبَ النَّارَ. وَهَذَا آخِرُ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.  
وَكَانَ هَذَا الْحَدِيثُ نَابِغًا لِلْحَدِيثِ الْأَوَّلِ: حَدِيثِ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّبَ النَّارَ.

باب ہے آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو کرنے کا بیان

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو کرو  
اگرچہ پیر کا ایک ٹکڑا ہی کیوں نہ ہو۔ راوی کہتا ہے ابن عباسؓ نے ابو ہریرہؓ سے کہا کہ کیا ہم تیل کے ٹکٹے سے وضو کریں گے؟ کیا  
ہم گرم پانی کے استعمال کرنے پر دوبارہ وضو کریں گے؟ ابو ہریرہؓ نے فرمایا اے پیغمبرؐ جب تم حضور ﷺ کی کوئی حدیث سنو تو اس  
کی کوئی مثال مت بیان کرو

وفی الباب: باب میں ام حبیبہؓ، ام سلمہؓ، زید بن ثابتؓ، ابو طلحہؓ، ابویوبؓ اور ابو موسیٰؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یوسف: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ بعض اہل علم آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو کے قائل ہیں۔ اور حضور ﷺ کے صحابہ  
اور تابعین میں سے اکثر اہل علم آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو نہ کرنے کے قائل ہیں

باب ہے آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو نہ کرنے کا بیان

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ تشریف لے گئے اور میں آپ کے ساتھ  
تھا۔ پس آپ ﷺ ایک انصاری عورت کے گھر میں داخل ہوئے اور اس نے آپ ﷺ کے لیے بکری کو ذبح کیا۔ آپ ﷺ  
نے اس میں سے تناول فرمایا اور وہ کھجوروں کا ایک قہال لے کر آئی پس آپ نے اس میں سے تناول فرمایا۔ پھر ظہر کی نماز کے  
لیے وضو کیا اور نماز پڑھی پھر آپ ﷺ دوبارہ تشریف لے آئے پس یہ عورت بکری کے باقی گوشت کو لے کر حاضر ہوئی پھر آپ  
ﷺ نے دوبارہ اس میں سے تناول فرمایا پھر عصر کی نماز پڑھی اور وضو نہیں فرمایا۔

وفی الباب: باب میں ابوبکر صدیقؓ سے روایت ہے اور ابوبکر صدیقؓ کی حدیث اس باب میں سند کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے اس کو  
حسام بن معک نے ابن سیرینؒ کی سند سے عن ابن عباسؓ عن ابی بکر الصديق عن النبی ﷺ نقل کیا ہے اور صحیح  
روایت یہ ہے کہ یہ عن ابن عباسؓ عن النبی ﷺ ہے۔ حفاظ حدیث نے اسی طرح نقل کیا ہے اور یہ روایت متعدد طرق سے  
عن ابن سیرین عن ابن عباس عن النبی ﷺ ہی کی سند سے ہے۔ اور عطاء بن یاسر اور عمر بن عبد العزیز اور عمرو بن عطاء، اور  
علی بن عبد اللہ بن عباس اور بے شمار گروہوں نے عن ابن عباس عن النبی ﷺ ہی کی سند سے نقل کیا ہے اور اس میں عن  
ابی بکر الصديق ذکر نہیں کیا اور یہی بات زیادہ صحیح ہے۔

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ اور ابن مسعودؓ، ابو رافعؓ، ام الحکم، عمرو بن امیہ، ام عاصر، سوید بن النعمان اور ام سلمہؓ سے روایات ہیں۔  
قال ابو یوسف: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں اور ان کے بعد اکثر اہل علم کا یہی مذہب ہے جن میں  
سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ، امام شافعیؒ، احمدؒ، احنفؒ شامل ہیں ان کی رائے میں آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو نہیں کیا جائے گا

اور یہ حضور ﷺ کے دو کاموں میں سے آخری کام تھا اور یہ حدیث پہلی حدیث۔۔۔۔۔ آگ پر پکی ہوئی اشیاء کھا کر وضو کرنے والی حدیث۔۔۔۔۔ کے لیے ناسخ ہے۔

﴿تشریح﴾

- ۱۔ یا تو یہ کہا جائے کہ یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا۔  
 ۲۔ یا یہ حکم احتمالی تھا نہ کہ وجوبی۔  
 ۳۔ یا اس سے مراد (وضو لغوی ہے) جیسا کہ مجاہد کا مقولہ ہے: جو شخص اپنا منہ ہاتھ دھوئے گویا اس نے وضو کر لیا۔

**انتوضاً من الدهن أنتوضاً من الحميم**

ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کیا حدیث سے معارضہ کیا ہے؟

دھن سے مراد یہ ہے کہ جس شے <sup>(۱۱)</sup> سے تیل نکالنا ہوتا ہے تو اس کو پہلے پانی میں پکایا جاتا ہے پھر اس کو شیرہ <sup>(۱۲)</sup> وغیرہ میں پکاتے ہیں تو کیا اس شے کو ہاتھ لگانے سے وصول لازم ہوگا..... یاد دھن سے یہ مراد ہے کہ وہ شے جس کا تیل نکالنا ہو اس کو شیرہ وغیرہ میں پکایا جائے۔ بہر حال یہاں جو دھن مذکور <sup>(۱۳)</sup> ہے وہ ماست السناور کی قبیل سے ہو اسی طرح خیر کے ٹکڑے سے مراد بھی آگ پر پکا ہوا خیر ہے کیونکہ بعض خیر <sup>(۱۴)</sup> آگ پر پکانے سے حاصل ہوتے ہیں اور بغیر آگ کے استعمال کے بھی بعض خیر جٹائے جاتے ہیں (وہ یہاں مراد نہیں۔ از مترجم)

پھر یہاں پر ابن عباس رضی اللہ عنہما کا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پر اعتراض اور حدیث باب سے معارضہ کرنا یہ درحقیقت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی کجھ پراعتراض ہے۔ حدیث پراعتراض مقصود نہیں، کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے جب صحابہ کرام اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر تعالیٰ دیکھا کہ وہ آگ پر پکی ہوئی اشیاء کھانے کے بعد وضو نہیں کرتے تھے تو انہوں نے سمجھ لیا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث کا صحیح معنی نہیں سمجھا اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام سے یہی مراد نہیں لیا تھا۔

**فدخّل على امرأة من الانصار**

شاید کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم ہوں یا بالکل بوڑھی عورت ہو یا یہ خاتون تہانہ <sup>(۵)</sup> کہوں بلکہ ان کے ساتھ اور لوگ بھی ہوں۔

- (۱) یعنی جس شے سے تل نکالنے کا ارادہ ہوتا ہے تو اس کو پہلے پانی میں پکایا جاتا ہے پھر تل کے تل میں پکایا جاتا ہے اور کبھی اس شے کو ابتداً جل کے شیرہ میں پکایا جاتا ہے پانی میں نہیں پکایا جاتا۔
- (۲) شیرہ سے مراد تل کا تیل ہے کیونکہ وہ تمام تیلوں کی بنیاد اور جان ہے۔
- (۳) یعنی حدیث میں تل سے مراد وہ تیل ہے جو پکانے سے حاصل ہوا ہو جیسا کہ اس کی دو صورتیں مگزریں۔ (کبھی کسی شے کو پکانے سے تل نکالا ہے) اور کبھی بغیر پکانے تل حاصل ہوتا ہے جیسا کہ کسی شے کو نچوڑا جائے یا دھوپ میں ڈال دیا جائے کما لہی کسب الطیب۔
- (۴) ابن الصغر فی فرماتے ہیں: لفظ ثور خدا کے کچھ حصے کو کہتے ہیں اور کبھی ثور کی اضافت اللہ کی طرف ہو جاتی ہے۔ اٹھائی یہاں پر بھی کما کلا مراد ہے۔
- (۵) ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس احتمال کو بالجزم بیان کیا ہے شرح شامک میں اور اسی سیاق کلام کے ساتھ اس حدیث کو معضف رحمہ اللہ نے شامک میں اور تنقیح اور لمحاوی وغیرہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ ابو داؤد اور رحمہ اللہ نے ان کی مخالفت کی ہے کہ انہوں نے سیاق حدیث اس طرح ذکر کیا یمن جابو یمن عبد اللہ یقول قریت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم عجزاً ولحمناً۔ الحدیث۔ (ثور کا معنی بھیر کا بڑا ٹکڑا لکھا ہے۔ از مترجم)

## بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ لَحُومِ الْإِبِلِ

حدثنا هناد حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن عبد الله بن عبد الله الرازي عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن البراء بن عازب قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من لحم الإبل؟ فقال: تَوَضَّؤُوا مِنْهَا وَسُئِلَ عَنِ الْوُضُوءِ مِنْ لَحْمِ الْغَنَمِ؟ فَقَالَ: لَا تَوَضَّؤُوا مِنْهَا. قال: وفي الباب عن جابر بن سمرة، وأسيد بن حضير.

قال ابو عيسى: وقد رَوَى الْحَجَّاجُ بْنُ أَرْطَاةَ، هذا الحديث عن عبد الله بن عبد الله عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب. وهو قول احمد واسحق.

وَرَوَى عُثَيْبَةُ السُّبِّيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ ذِي الْغُرَّةِ الْجُهَنِيِّ.

وَرَوَى حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ الْحَجَّاجِ بْنِ أَرْطَاةَ، فَأَخْطَأَ فِيهِ وَقَالَ فِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَسِيدِ بْنِ حُضَيْرٍ. والصحيح عن عبد الله بن عبد الله الرازي عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب.

قال اسحق: صح في هذا الباب حديثان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: حديث البراء وحديث جابر بن سمرة.

باب ہے اونٹ کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو کرنے کا بیان

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ سے اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کرو اور آپ سے پوچھا گیا کہ بکری کا گوشت کھانے سے وضو واجب ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا اس سے وضومت کرو

والی الباب: باب میں جابر بن سمرة اور اسید بن حضیر سے روایات ہیں

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حجج بن ارطاة نے اس حدیث کو عن عبد الله بن عبد الله عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب والی ہے۔ اور یہی امام احمد، اسحق کا قول ہے۔ عبیدہ السبی نے اس حدیث کو عن عبد الله بن عبد الله الرازي عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن ذی الغرّة کی سند سے نقل کیا اور حماد بن سلمہ نے اس حدیث کو عن حجج بن ارطاة کی سند سے نقل کیا تو اس میں غلطی کی اور اس میں یہ کہا کہ عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أبيه عن اسید بن حضیر۔

حالانکہ صحیح روایت عن عبد اللہ بن عبد اللہ الرازی عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ عن البراء بن عازب ہے  
امام ائحق فرماتے ہیں کہ اس باب میں سب سے صحیح دو حدیثیں ہیں جو حضور ﷺ سے مروی ہیں۔ ۱۔ حدیث البراء  
۲۔ دوسری جابر بن سمرہ کی حدیث (یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں)

### ﴿تشریح﴾

یہ باب پہلے استثناء سے استثناء ہے (شاید اس کا مطلب یہ ہے کہ چار ابواب پہلے باب الوضوء من الريح، میں لا وضوء  
الامن صوت او دبیح میں صوت اور ریح کو ناقض وضوء بالکھر کہا۔ اب اس استثناء سے وضوء من لحوم الابل کو مستثنیٰ قرار دیا کہ  
یہ بھی ناقض وضوء ہے۔ از مترجم) اس کا جواب گزشتہ باب کی طرح ہے۔ ہاں بعض علماء نے اونٹ کے گوشت اور دوسرے جانچ و ہوں  
کے گوشت کے درمیان فرق کیا ہے<sup>(۱)</sup>۔ کیونکہ اونٹ کے گوشت میں جو شدت ہے وہ بکری، گائے، وغیرہ میں نہیں ہے۔ (لہذا  
بکری، گائے وغیرہ کے گوشت کھانے سے وضوء کرنے کا حکم نہیں ہے)

### عن ذی الغرۃ<sup>(۲)</sup> کی وضاحت

یہ لفظ ضین مجملہ کے پیش اور راہ مجملہ کے ساتھ ہے جس پر تشدید ہے..... لیکن یہ عبیدۃ الضبی کی حدیث<sup>(۳)</sup> بھی صحیح نہیں بلکہ براء اور  
جابر رضی اللہ عنہما کی حدیثیں صحیح سند کے ساتھ مروی ہیں جیسا کہ مصنف نے باب کے آخر میں تصریح فرمائی ہے۔ (قال اسحاق

### (۱) اونٹ کا گوشت کھانا ناقض وضوء ہے یا نہیں؟

(۱) اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے میں اونٹ کے گوشت کے کھانے سے وضوء واجب نہیں ہوتا۔ اس مذہب کو خلفائے اربعہ، ابن مسعود، ابی  
بن کعب اور صحابہ کی ایک جماعت، جمہور تابعین انہ ثلاثہ (مالک، شافعی، ابو حنیفہ) اور ان کے شاگردوں نے اختیار کیا ہے رضی اللہ عنہم اجمعین۔ اس کے برعکس  
امام احمد و اسحاق بن راہویہ، ابن النعمان، ابن خزیمہ کی رائے میں اس سے وضوء ملتا جاتا ہے اس حدیث باب کی وجہ سے، اسی مذہب کو بیہقی نے اختیار کیا ہے اور  
محدثین کی ایک جماعت نے اسے نقل کیا ہے۔ کئی افسی السلسل عن النووی وغیرہ۔ صاحب بذل نے جمہور کے دلائل تفصیل سے نقل فرمائے ہیں (اور  
اونٹ کے گوشت کے کھانے کے ناقض وضوء ہونے کی) یہی ایک دلیل کافی ہے کہ جمہور صحابہ اور تابعین نے نکض وضوء کی حدیث سے اعراض کیا ہے تو یہ  
اعراض کرنا مضبوط قرینہ ہے اس پر کہ حدیث میں وضوء لغوی یا احتمالی مراد ہے۔

(۲) حافظ نے ان کا ذکر اسماء کے تحت کیا ہے نہ کہ القاب کے تحت، وہ فرماتے ہیں کہ ذوالغرۃ یعنی کا نام ہمیشہ ہے وہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے  
لحوم الابل کی حدیث کے راوی ہیں۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ان کے بارے میں معلوم نہ ہو سکا کہ یہ کون شخص ہیں۔ اگر جرح و تعدیل کی ایک جماعت نے  
اس راوی کا ذکر صحابہ میں کیا ہے ایک جماعت کا ذکر کیا ہے اور اکثر ائمہ نے ان کا نام ہمیشہ بتلایا ہے جبکہ ابن ماکولانے بعض علماء سے ان کا نام براہ نقل کیا  
ہے۔ اتنی (ذوالغرۃ کا نام براء، تلامذہ بظاہر وہم ہے۔ از مترجم) حافظ نے انھیں الخیر میں پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ (از مترجم: حافظ نے تہذیب احادیث  
میں ۲۲۳/۳ پر اس کا ذکر یوں کیا ہے: "ذوالغرۃ ابی الخیر کا نام ہمیشہ ہے، وضوء من لحوم الابل میں یہ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں۔)

(۳) خلاصہ کلام یہ ہے جیسا کہ حافظ نے تفصیل میں نقل کیا ہے کہ امام ترمذی نے اس سند میں ابن ابی لیلیٰ کو پراختلاف نقل کیا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ اس روایت کو براء  
سے نقل ہیں یا ذی الغرۃ سے یا اسید بن حنیر سے اور امام ترمذی نے ابن ابی لیلیٰ عن البراء کو صحیح قرار دیا۔ اسی طرح ابن ابی حاتم نے علیؑ میں اپنے والد صاحب  
سے نقل کیا ہے (اتنی)

اصح ما فی هذا الباب حدیثان عن رسول اللہ علیہ وسلم حدیث البراء و حدیث جابر ابن سمرہ۔ مصنف نے اس عبارت سے ان دونوں حدیثوں کے صحیح ہونے کی تصریح کی ہے۔ (از مترجم) مصنف کا قول: اس حدیث کو حماد بن سلمہ نے جاج بن ارطاة سے نقل کیا ہے اور اس کی سند میں غلطی کی ہے وہ غلطی یہ ہے کہ حماد نے عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ نقل کیا۔ یہی غلطی ہے کیونکہ عبد اللہ دو مخصوص کا نام ہے۔ ایک: عبد الرحمن ابن ابی لیلیٰ کے بیٹے (۱) کا۔

اور دوسرے: عبد اللہ الرازی کے بیٹے کا نام بھی عبد اللہ ہے تو حماد الراوی نے غلطی سے عبد اللہ الرازی کے بیٹے کے بجائے عبد الرحمن ابن ابی لیلیٰ کے بیٹے کو ذکر کر دیا پھر حماد الراوی نے عن اسید بن حضیر نقل کیا یہ دوسری غلطی ہے کیونکہ یہاں صحابی براء ہیں، حماد راوی نے براء کی جگہ اسید کو ذکر کر دیا اور پہلی سند (۲) میں صرف ایک غلطی ہے کہ اس میں براء کی جگہ اسید بن حضیر کو ذکر دیا گیا (بظاہر پہلی سند سے مراد جاج بن ارطاة والی سند حدیث ہے اس سند میں عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کے بعد صحابی عن اسید بن حضیر ہیں۔ از مترجم)

## بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ

☆ حَدَّثَنَا اسْحَقُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يُصَلِّ حَتَّى يَتَوَضَّأَ. قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ، وَأَبِي أَيُّوبَ وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَأَزْوَى ابْنَةِ أَنَسٍ، وَعَانِشَةَ، وَجَابِرٍ، وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. قال هكذا رواه غير واحد مثل هذا عن هشام بن عروة عن ابيه عن بusrَةَ.

وَرَوَى ابو اسامة وغير واحد هذا الحديث عن هشام بن عروة عن ابيه عن مَرْوَانَ عَنْ بُسْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ حَدَّثَنَا بِلَالُ بْنُ اسْحَقَ بْنِ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا ابو اسامة بهذا.

- (۱) میرے علم میں نہیں کہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کے کسی بیٹے کا نام عبد اللہ ہو۔ ہاں ان کے پوتے کا نام عبد اللہ ہے جن کا نسب عبد اللہ بن یحییٰ بن عبد الرحمن ہے۔ شاید حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی یہی مراد ہو۔ محدثین کے یہاں دادا کی طرف نسبت تو ہوتی ہی رہتی ہے۔ (از مترجم) عبد اللہ بن یحییٰ بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ الانصاری الکوفی، یہ اپنے چچا محمد بن عبد الرحمن سے عمر میں بڑے تھے، یہ اپنے والد یحییٰ اور اپنے دادا عبد الرحمن وغیرہ سے احادیث نقل کرتے ہیں، یحییٰ بن عیین، دام نسا، ابن حبان وغیرہ نے ان کو ثقہ کہا ہے بلکہ بہت سے علما نے ان کو ابولیلیٰ کے خاندان میں سب سے زیادہ ثقہ قرار دیا ہے۔ اگرچہ بعض علما نے ان پر کلام بھی کیا ہے۔ تہذیب المعجم: ۵/۳۵۳ اور عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کے متعلق حافظ لکھتے ہیں ان کے والد کا نام یسار یا بلال یا داؤد تھا۔ ان کی حضرت عمر کی خلافت میں پیدائش ہوئی اور ان سے ان کے بیٹے یحییٰ اور پوتے عبد اللہ بن یحییٰ روایت کرتے ہیں ان کے بقول انہوں نے ۱۲۰ صحابہ کی زیارت کی ہے ان کی وفات ۸۲ھ میں ہوئی۔ تہذیب المعجم: ۶/۲۶۱
- (۲) یعنی صرف ایک غلطی کی تھی کہ براء کی جگہ (سید اول میں) اسید کو ذکر کیا گیا۔

ہم روایٰ هذا الحديث أبو الزناد عن عروة عن بُسْرَةَ عن النبي صلى الله عليه وسلم: حَدَّثَنَا بِذَلِكَ عَلَى بن حُجْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْد الرَّحْمَنُ بن أَبِي الزِّنَاد عن أبيه عن عروة عن بُسْرَةَ عن النبي صلى الله عليه وسلم نُحْوَهُ. وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرٌ وَاحِدٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم والتابعين. وبه يقول الْأَوْزَاعِيُّ والشَّافِعِيُّ وأحمدُ واسحقُ.

قال محمد: وَأَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثُ بُسْرَةَ.

وقال أبو زُرْعَةَ: حَدِيثُ أُمِّ حَبِيبَةَ فِي هَذَا الْبَابِ أَصَحُّ، وَهُوَ حَدِيثُ الْعَلَاءِ بنِ الْحَرْثِ عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ عُبَيْسَةَ بنِ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ.

وقال محمد: لَمْ يَسْمَعْ مَكْحُولٌ مِنْ عُبَيْسَةَ بنِ أَبِي سُفْيَانَ، وَرَوَى مَكْحُولٌ عَنْ رَجُلٍ عَنْ عُبَيْسَةَ غَيْرَ هَذَا الْحَدِيثِ. وَكَانَتْ لَمْ يَرَهُ هَذَا الْحَدِيثَ صَحِيحاً.

باب ہے کس ذکر سے وضو کرنے کا بیان

بسرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا، حضور ﷺ سے نقل فرماتی ہیں کہ جو آدمی مس ذکر کرے تو وہ نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ وضو کر لے۔

وفی الباب: باب میں ام حبیبہ، ابویوب، ابو ہریرہ، اردلی بنت انیس، عائشہ، جابر بن زید بن خالد اور عبداللہ بن عمروؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اسی طرح متعدد شاگردوں نے اس حدیث کو ہشام بن عروہ عن ابیہ کے بعد عن بسرہ کی سند سے حدیث کو نقل کیا ہے۔ اور ابواسامہ اور متعدد شاگردوں نے اس حدیث کو ہشام بن عروہ عن ابیہ کے بعد حضرت بسرہ سے پہلے مروان کو ذکر کیا ہے۔

(امام ترمذی فرما رہے ہیں) اسحق بن منصور نے ہمیں یہ حدیث سنائی کہ ابواسامہ نے ہمیں یہ حدیث سنائی اور اس حدیث کو ابوالزناد نے عن عروہ عن بسرہ عن النبي ﷺ کی سند سے نقل کیا۔ ہم سے یہ حدیث علی بن حجر نے بھی بیان کی ہے۔ عبدالرحمن بن ابوالزناد بھی اپنے والد سے وہ عروہ سے وہ بسرہ سے اور وہ حضور ﷺ سے اسی طرح نقل کرتے ہیں۔ اور یہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں متعدد اہل علم کا مذہب ہے۔ امام اوزاعی، امام شافعی اور احمد اور اسحق کا یہی مذہب ہے۔

وقال محمد: امام بخاری فرماتے ہیں کہ اس باب میں سب سے اصح حدیث حضرت بسرہ کی حدیث ہے۔ امام ابوزرعمہ نے فرمایا کہ ام حبیبہ کی حدیث اس باب میں زیادہ اصح ہے اور وہ حدیث العلاء بن حارث عن ماکحول عن عتبسہ بن ابی سفیان عن ام حبیبہ کی سند سے ذکر ہے۔

قال محمد: امام بخاری فرماتے ہیں کہ ماکحول کا عنہ بن ابی سفیان سے سماع ثابت نہیں ہے۔ اور ماکحول نے عنہ سے ایک رجل کے



واسطے سے اس حدیث کے علاوہ حدیث نقل کی ہے۔ گویا امام بخاریؒ کی رائے میں حدیث ام حبیبہ صحیح نہیں ہے۔

### ﴿تشریح﴾

فقہاء<sup>(۱)</sup> کی ایک جماعت نے مس ذکر سے وضو کو لازم قرار دیا ہے۔

مروان اور عروہ ابن زبیر کے درمیان مناظرہ:

یہ روایت جس کو امام ترمذیؒ نے ذکر کیا ہے<sup>(۲)</sup> اس کا قصہ یہ ہے کہ مروان نے عروہ بن الزبیر سے (جن کا ذکر مطلق عروہ کے نام سے روایت میں ہوا ہے اور جب عروہ مطلق آئے تو یہی ابن الزبیر مراد ہوتے ہیں) مناظرہ کیا۔ اس مسئلہ میں مروان کا مذہب اس سے نقض وضوء کا تھا (جبکہ عروہ کا مذہب یہ تھا کہ مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹتا) جب ان کا آپس میں اختلاف ہو گیا تو مروان نے بسرۃ بنت صفوان کے پاس ایک شرطی بھیجا کہ ان سے مس ذکر سے وضو ٹوٹنے کے متعلق حدیث دریافت کر کے آؤ، پس شرطی ان کے پاس سے لوٹا اور اس نے بتلایا کہ وہ مس ذکر سے وضو کی قائل ہیں۔ اسی روایت کو عروہ نے بسرۃ بنت صفوان سے نقل کیا ہے۔ ذرا غور کیجئے کہ عروہ نے بسرۃ بنت صفوان سے اس روایت کو یا تو مروان<sup>(۳)</sup> کے واسطے نقل کیا ہے یا اس شرطی کے واسطے سے اسی وجہ سے صرف لفظ عن سے اس کو نقل کرتے ہیں۔

حدیث کا معنعن ہونا اس کے انقطاع پر دلالت کرتا ہے

سناغ حدیث کی تصریح نہیں کرتے اگرچہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث کے بعض طرق میں عروہ نے اس حدیث کو بسرۃ سے سمعت بسرۃ یا حدیثی بسرۃ کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن دوسری سند میں مروان کے واسطے کی تصریح ہے، لہذا مطلق روایت سے

(۱) مس ذکر کے مسئلہ میں احمد اربعہ کے اقوال

یہ جماعت شوافع میں اور امام مالک و احمد سے ایک روایت اسی طرح ہے جبکہ امام مالک و احمد رحمہما اللہ سے دوسری روایت حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے کہ مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹے گا۔

(۲) امام بخاری و غیرہ نے اس طرح حدیث کا پس منظر تفصیل سے نقل کیا ہے۔

کیا عروہ کا بسرۃ سے بلا واسطہ سناغ ۵ بت ہے؟

(۳) بعض علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ متعدد علماء نے بالحقین کہا ہے کہ عروہ نے اس حدیث کو بلا واسطہ بسرۃ سے سنا ہے جیسا کہ صحیح ابن خزمہ اور صحیح ابن حبان میں ہے کہ عروہ کہتے ہیں کہ میں بسرۃ کے پاس گیا پس میں نے اس حدیث کے بارے میں ان سے پوچھا تو انہوں نے اس کی تصدیق کی لیکن یہ روایت ناقابل اعتبار ہے کیونکہ اگر یہ بلا واسطہ روایت صحیح ہوتی تو بخاری و مسلم اس پر اعتقاد کرتے، حالانکہ انہوں نے نہ اس کو صحیح سمجھا ہے اور نہ ہی اس پر اعتقاد کیا ہے، فقہانہ النبیخ فی البذل وبسط الکلام علیہ فار جمع الیہ۔ اسی وجہ سے تنقیدی نے کہا ہے کہ چونکہ عروہ کا بسرۃ سے سناغ میں اختلاف ہے اس لئے بخاری و مسلم نے اس حدیث کی تصریح نہیں کی۔

نکتہ: اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جو مناظرہ امام احمد اور علی ابن عیسیٰ اور یحییٰ ابن معین کے درمیان ہوا تھا اس میں ابن عیسیٰ نے یحییٰ سے کہا کہ تم بسرۃ کی سند پر کس طرح عمل پیرا ہو جبکہ مروان نے ایک شرطی بھیجا کہ مسئلہ دریافت کر کے آؤ پھر اس شرطی کے بتلانے کے بعد اس کی تفسیر ہوئی ہے تو یحییٰ نے اس بات پر کوئی اظہار نہیں کیا اور امام احمد بن حنبل نے بھی علی بن عیسیٰ سے اس قول کی تصویب فرمائی تو الاصول کما قال فرمایا۔ ان تین ائمہ میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ عروہ نے اس حدیث کو بلا واسطہ بسرۃ سے سنا ہے۔ فحاصل

مراد بواسطہ مروان ہے، جب تک کہ مروان کا واسطہ نہ ہونے کی تصریح نہ ہو جائے اور اس پر قرینہ لفظ حسن ہے اور یہ قصہ اسی طرح مشہور و معروف ہے اور کتب حدیث میں اسی پس منظر کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے نیز الفاظ حدیث میں کئی دوسرے<sup>(۱)</sup> اہمال بھی ہیں لہذا یہ حدیث باب اس حدیث کے کس طرح معارض ہو سکتی ہے جو اپنے مدلول پر نفس ہے جس کو کبار صحابہ اور تابعین اور ان کے تبعین کے ایک جم غفیر نے نقل کیا ہے وہ روایت: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: ”هل هو الا مضعة منك او بعضة منك“ ہے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی تائید فقہاء صحابہ حضرت علی<sup>(۲)</sup> وغیرہ کے عمل سے بھی ہوتی ہے۔

رہیں وہ روایات جن میں مسق ذکر سے وضو کے لازم ہونے کا ذکر ہے تو اس میں سند کے اعتبار سے سب سے عمدہ روایت حدیث بسرہ ہے جیسا کہ امام ترمذی نے اس کا اعتراف کیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ امام بخاری فرماتے ہیں: اصح شیء منی ہذا الباب حدیث بسرہ اور اس کی صحت<sup>(۳)</sup> آپ پر خوب واضح ہو چکی (یعنی یہ حدیث سنداً صحیح نہیں بلکہ بواسطہ مروان یا شرطی کے۔ از مترجم) تو دوسری روایات جو صحت کے اس مقام پر نہیں ہیں ان کا کیا حال ہوگا؟ بعض علماء یوں کہتے ہیں کہ مروان ایسا شخص نہیں کہ اس کی روایت ناقابل احتجاج ہو اور اس کی حدیث رد کردی جائے کیونکہ بخاری رحمہ اللہ نے ان سے روایت اپنی صحیح بخاری میں نقل کی ہے۔

امام بخاری کے مروان سے حدیث نقل کرنے کی وجہ

جواب یہ ہے کہ بخاری رحمہ اللہ نے ان سے روایت ان کے حاکم بننے سے پہلے نقل کی ہے۔ (جب وہ صالح ثقہ تھا) یا جواب یہ بھی ہو سکتا<sup>(۴)</sup> ہے کہ بخاری رحمہ اللہ نے ان سے وہ احادیث نقل کی ہیں جن میں مروان متفرق نہیں بلکہ مروان کے علاوہ دوسرے ثقہ راوی بھی اس حدیث کے ناقل ہوں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ روایت حدیث میں مروان ثقہ راوی تھا وہ حدیث میں جھوٹ نہیں ہوتا تھا تو اس شرطی کا عادل ہونا مجہول ہے۔

مرسل عروہ کیوں قابل قبول نہیں؟

اگر یہ اشکال کیا جائے کہ تابعی کی مراسیل تو حنفیہ کے ہاں مقبول ہوتی ہیں تو تم اس عروہ تابعی کی مرسل روایت کو قابل اعتماد کیوں نہیں سمجھتے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مراسیل تابعی ہمارے یہاں جب متروک راوی کی ثقاہت اور ضعف معلوم نہ

(۱) جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

حنفی کے دلائل

(۲) نیز ابن مسعود، عمار بن یاسر، حذیفہ بن الیمان، ابو ہریرہ، ابن عباس، ابو الدرداء، عمران بن حصین، سعد بن ابی وقاص کا بھی مذہب ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہم، ان صحابہ کے آثار مشہور ہیں جو اپنے مقام پر تحصیل سے موجود ہیں، امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم میں نہیں ہے کہ کسی صحابی نے سب ذکر سے وضو کا فتویٰ دیا ہو۔ سوائے ابن عمر کے فتویٰ کے جبکہ اکثر صحابہ نے ان کی اس مسئلہ میں مخالفت کی تھی ابھی

(۳) حدیث باب کی تصحیف: امام طحاوی نے اس حدیث پر کئی اعتراضات کئے ہیں اور بخاری ابن عیینہ فرماتے ہیں تین احادیث ایسی ہیں جن میں کوئی بھی صحیح نہیں۔ نمبر ۱: حدیث کل مسکو عجم۔ نمبر ۲: حدیث من مس ذکرہ فلیتوضا۔ نمبر ۳: حدیث لا نکاح الا بولی۔

(۴) امام بخاری پر یہی تو اعتراض ہے کہ انہوں نے مروان سے حدیثوں کو نقل کیا ہے اس وجہ سے حافظ نے مروان کا نام بھی ان مطعون راویوں کی فہرست میں لکھا ہے جن کی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ پر اعتراض کیا جاتا ہے۔

ہو اور اگر متروک راوی کا ضعف معلوم ہو جائے جیسا کہ یہاں پر ہے تو تابعی کی سرسل روایت حنفیہ کے یہاں ناقابل احتجاج ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مردان اور اس کے خوار یوں کا فاسق و فاجر ہونا اظہر من الشمس اور گزشتہ کل سے زیادہ واضح ہے۔ اب شافعیہ پر یہ اعتراض ہے کہ تم اس سرسل روایت سے اپنا مذہب کس طرح ثابت کر رہے ہو حالانکہ تم سرسل روایت کو ناقابل احتجاج شمار کرتے ہو؟ حدیث باب کے دیگر جوابات:

پھر اس حدیث باب کی توجیہات ہو سکتی ہیں کہ

۱۔ یہ منسوخ ہے۔

۲۔ یا یہ حکم وضو استحبالی ہے نہ کہ ایجابی تاکہ اس صحیح روایت کے مخالف نہ ہو جس کو ہم نقل کر چکے ہیں نیز صحابہ کے عمل کی بھی

مخالفت نہ ہو۔

۳۔ یا اس ذکر جب ناقض ہے جب اس سے کوئی شے (غذی وغیرہ) خارج ہو جائے۔

۴۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ مس کا مفعول محذوف ہو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ذکر کو قیچ سمجھتے ہوئے اور اپنی زبان مبارک کو اس سے محفوظ کرتے ہوئے اس کا ذکر نہیں کیا تو تقدیر عبارت ”من مس ذکرہ بفرج امرأته فلیتوضأ“ ہوئی تو یہاں امرأہ اور سبب کو مدعی اور مسبب کے قائم مقام کر دیا کیونکہ التقائے ختامین سبب ہے کسی شے کے خروج کا اور نفس انزال نظروں سے اوجھل ہوتا ہے تو شریعت نے التقائے ختامین پر وضو کا حکم لازم کیا بطور احتیاط اور آسانی کے اور یہ حنفیہ کا واضح مسلک ہے۔ اگر یہ اشکال ہو کہ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ اپنا ہاتھ اپنی شرم گاہ پر لگائے تو وہ وضو کرے (تو معلوم ہوا کہ مس سے مراد ہاتھ کا مس ہے نہ کہ مس ذکرہ بفرج امرأته) تو آپ کی یہ تاویل صحیح نہ ہوئی کیونکہ اس روایت میں لفظ یہ کی تصریح ہے تو اس روایت میں مفعول مقدر نہیں نکال سکتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں روایت بالعمنی بالکل شائع ہے اور ہوتی رہتی ہے تو جس راوی نے من مس ذکرہ سے ہاتھ سے مس کرنا سمجھا ہو تو اس سے اپنے گمان کے مطابق یہ لفظ الفحسی بیدہ واسطے نقل کر دیئے اور اگر یہ گمان کیا کہ من مس ذکرہ اور الفحسی بیدہ دونوں کا ایک ہی مطلب ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں۔ نیز اس الفحسی بیدہ والی روایت میں بھی تاویل ممکن ہے کہ لفظ افشاء ایک مفعول کا تقاضا کرتا ہے اور ہاتھ اس لئے بطور آلہ کے ہے (یعنی ہاتھ کی مدد سے الفشاء الذکور بفرج امرأته کیا ہو۔ از مترجم) نیز امر کو استحبالی ماننے کی صورت میں تکلف کی ضرورت بھی نہ رہے گی۔ شوافع پر یہ بھی اعتراض ہوگا کہ آپ نے ظاہر کف او بطن کف میں کیوں فرق کیا؟ حالانکہ حدیث میں لفظ یہ مطلق ہے تو یہ کہنا کہ وضو باطن کف سے چھونے سے ٹوٹے گا نہ کہ ظاہر کف سے یہ تخصیص بلا دلیل ہے شاید کہ شوافع یہ عذر اگر میں عرف عام میں لمس سے یہ مراد ہوتا ہے کہ باطن کف

(۱) کا طہین قطع وضو پر اعتراض اور ان کے اقوال میں اضطراب:

اگر یہ جواب اور عذر حلیم بھی کر لیا جائے تو یہ اشکال باقی ہے کہ آپ نے یہ فرق کہاں سے نکالا کہ الفحسی سے وضو ٹوٹے گا اور نہیں۔ شہوت سے چھونے سے وضو ٹوٹے گا اور نہیں، نیز ہاتھ کے لمس سے وضو ٹوٹے گا، کلائی اور زانہ انگلی سے وضو ٹوٹے گا، اسی طرح چھونے اور بوسے کا فرق، نیز اپنی شرم گاہ کو لمس کرنے اور غیر کی شرم گاہ کو لمس کرنے میں فرق، نیز زہدہ کے ذکر اور میت کے ذکر میں فرق، نیز انسانوں اور جانوروں کی شرم گاہوں کا فرق، نیز در اور شصتین کو چھونے سے وضو ٹوٹے گا اور مس بالاحمال اور بلا حائل اور غیر غشی اور غشی کے چھونے میں فرق ہے اس طرح اور بہت سی صورتیں ہیں (بقیہ عاشرہ اگلے صفحے پر)

کے ساتھ لمس کیا جائے کیونکہ جس شخص نے کسی شے کو ہتھیلی کی پشت<sup>(۱)</sup> کے ساتھ ہاتھ لگایا تو اسے یہ نہیں کہتے کہ اس نے اسے چھوا ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اس شخص کا ہاتھ اس شے پر پڑ گیا تھا اور یہ حکم غیر معقول<sup>(۲)</sup> یعنی ہے (جیسا کہ یہاں مس ذکر سے وضو کا وجوب) اس کو غیر منصوص کی طرف متعدی نہیں کر سکتے لہذا شوافع نے کہا ہے کہ وضو اس وقت ٹوٹے گا جب کہ ہتھیلی کے اندرون سے شرمگاہ کو چھوئے جس پر نص وارد ہے ظاہر کف کے ساتھ لمس سے (جس پر نص وارد نہیں) وضو نہیں ٹوٹے گا یہ بھی ممکن ہے کہ بعض راویوں میں لفظ کف صراحۃً موجود ہو تو لفظ ید والی روایت کو اسی کف پر محمول کریں گے کیونکہ شوافع کے یہاں مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث مذکورہ کی وضاحت:

### وكانه لم ير هذا الحديث صحيحا

یعنی امام بخاری کے یہاں مکحول کا سماع عنینہ سے نہیں ہے اور جس روایت کو مکحول نے عنینہ سے نقل کیا ہے تو اس میں کوئی واسطہ موجود ہے۔ مکحول نے یہ روایت عنینہ سے مشافہۃً نقل نہیں کی تو "ان محمدا لا یروی حدیث مکحول عن عنینہ صحیحاً" کا مطلب ہوا کہ بوجہ عدم لقاء وہ اس روایت کو صحیح نہیں سمجھتے نیز روایت بھی معصن ہے لیکن چونکہ یہ بات (کہ بخاری رحمہ اللہ کے یہاں حدیث مکحول صحیح نہیں ہے) غیر یقینی<sup>(۱)</sup> ہے تو امام ترمذی نے لفظ کسائی کا اضافہ کیا تاکہ اس کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اور مکحول کی حدیث سے مراد وہ سند ہے جس کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قال ابو زرہ کہہ کر اشارہ کیا ہے (پوری عبارت اس طرح ہے: قال ابو زرہ حدیث ام حبیبہ فی هذا الباب اصح وهو حدیث العلاء بن الحارث عن مکحول عن عنینہ بن ابی سفیان عن ام حبیبہ۔ از مترجم)

(ما قبلہ گذشتہ صفحہ) جن میں قائلین نقض وضو کا آپس میں اختلاف ہے۔ یہ صورتیں تقریباً چالیس کے عدد تک پہنچتی ہیں جیسا کہ ابن العربی نے مفصل نقل کیا ہے تو اس اختلاف شدید سے معلوم ہوا کہ ان کے مذہب میں حدیث کا محمل واضح نہ ہو سکا اگر حدیث کی صحت حلیم بھی کر لی جائے اور اس حدیث کو حدیث مطلق پر راجع بھی قرار دے دیں تب بھی حدیث باب محمل ہے جس کی مراد خود نقض کے قائلین (شرمگاہ کے چھونے سے وضو کو واجب کہنے والے علماء) کے یہاں واضح نہیں۔ چہ جائے کہ قائلین عدم نقض کے یہاں اس کی مراد واضح ہو سکے۔

(۱) قلت: جو علماء مس ذکر کو ناقض وضو کہتے ہیں خود ان کے یہاں بھی اس قید کے لگانے میں اختلاف واقع ہوا ہے ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ ظاہر کف اور باطن کف میں کوئی فرق نہیں۔ عطاء دراد زامی کا یہی قول ہے اور امام مالک، لیث، شافعی اور اسحاق رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مس ذکر تب ناقض وضو ہے جب باطن کف کے ساتھ ہو کیونکہ ظاہر کف چھونے کا اندیشہ ہے تو یہ ایسا ہوا جیسا کہ اس نے اپنی ران سے شرمگاہ کو چھو لیا (تو ران سے شرمگاہ کا چھو لینا ناقض وضو نہیں تو ظاہر کف سے چھو لینا بھی ناقض وضو نہیں) امام احمد نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان اذا قضی احدکم بیدہ کے عموم سے استدلال کیا ہے اور دوسری روایت میں اذا قضی احدکم الی ذکرہ ہے جس کا عموم دلالت کرتا ہے کہ ہتھیلی کی پشت اس کے ہاتھ کا اسی جزء ہے (لہذا وہ بھی ناقض وضو ہے)۔

(۲) کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس پر عدم صحت کی تصریح نہیں فرمائی لیکن چونکہ حدیث پر منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے تو اس سے حدیث کا صحیح نہ ہونا بھی لازم آتا ہے عند البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اور مکحول کی اس حدیث کو ابن ماجہ نے اپنی مشن میں نقل کیا ہے۔

## باب ماجاء فی ترک الوضوء من مَسِّ الذَّكَرِ

☆ حَدَّثَنَا هِنَادٌ جَدُّنَا مُلَازِمٌ بَنُ عُمَرُو عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَذْرِ عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقٍ عَنْ عَلِيٍّ هُوَ الْخَنَفِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَهَلْ هُوَ إِلَّا مُضْغَةٌ مِنْهُ؟ أَوْ بَضْعَةٌ مِنْهُ. قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَقَدْ رَوَى عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَعْضُ التَّابِعِينَ: أَنَّهُمْ لَمْ يَرَوْا الْوُضُوءَ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ. وَهُوَ قَوْلُ أَهْلِ الْكُوفَةِ وَابْنِ الْمُبَارَكِ. وَهَذَا الْحَدِيثُ أَحْسَنُ هُوَ رَوَى فِي هَذَا الْبَابِ.

وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ أَيُّوبُ بْنُ عُتْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ جَابِرٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقٍ عَنْ أَبِيهِ. وَقَدْ تَكَلَّمَ بَعْضُ أَهْلِ الْحَدِيثِ فِي مُحَمَّدِ بْنِ جَابِرٍ وَأَيُّوبَ بْنِ عُتْبَةَ. وَحَدِيثُ مُلَازِمِ بْنِ عُمَرُو عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَذْرِ أَصَحُّ وَأَحْسَنُ.

باب ہے مس ذکر سے وضو نہ کرنے کے بیان میں

طلیق بن علی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کا ارشاد فرمایا وہ تمہارے جسم کی ایک بوٹی ہے یا ٹکڑا ہے۔ باب میں ابوالامت سے روایت ہیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے بے شمار صحابہ اور بعض تابعین سے مروی ہے کہ وہ مس ذکر سے وضو کے قائل نہیں تھے۔ اور یہ اہل کوفہ اور ابن مبارک کا مذہب ہے اور اس باب میں روایت کردہ احادیث میں یہ حدیث سب سے زیادہ احسن ہے۔ اور اس حدیث کو ایوب بن عتبہ، محمد بن جابر دونوں نے قیس بن طلحہ عن ابیہ کی سند سے نقل کیا ہے (لیکن امام ترمذی فرماتے ہیں کہ) بعض محدثین نے محمد بن جابر اور ایوب بن عتبہ کی حدیث پر کلام کیا ہے۔ اور ملازم بن عمرو عن عبد اللہ بن بدر کی روایت (جو یہاں ذکر ہوئی) سب سے زیادہ اصح اور سب سے احسن ہے۔

## باب ترک الوضوء من القبلة

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهْنَادٌ وَابُو كُرَيْبٍ، وَاحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ غِيْلَانَ، وَابُو عَمَّارٍ الْحُسَيْنِيُّ بْنُ حُرَيْثٍ قَالُوا: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ غُرُورَةَ عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ بَعْضِ بَسَائِهِ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. قَالَ: قُلْتُ: مَنْ هِيَ إِلَّا أَنْتَ؟ قَالَ: فَضَحِكْتُ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَقَدْ رَوَى هَذَا عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ. وَهُوَ قَوْلُ سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَأَهْلِ الْكُوفَةِ، قَالُوا لَيْسَ فِي الْقُبْلَةِ وَضُوءٌ.

وقال مالک بن انس والأوزاعي والشافعي وأحمد واسحق: في القُبلة وضوء، وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين. وإنما ترك أصحابنا حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا لأنه لا يصح عندهم، لِخَالِ الْأَسْنَادِ. قال: وسمعتُ أبا بكرٍ العطارَ البصريَّ يذكُرُ عن علي بن المديني قال: ضَعَفَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ هَذَا الْحَدِيثَ جَدًّا، وقال: هو شِبْهُ لَاشِيءٍ.

قال: وسمعتُ محمد بن اسمعيلَ يَضَعُفُ هَذَا الْحَدِيثَ، وقال: حبيب بن أبي ثابت لم يَسْمَعْ من عروة. وقدرُوْى عن إبراهيم التيمي عن عائشة: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَهَا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. وهذا لا يصح أيضاً، ولا نَعْرِفُ لإبراهيم التيمي سماعاً من عائشة وليس يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء.

باب ہے بوسہ دینے سے وضو کے نہ ٹوٹنے کا بیان

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنی کسی بیوی کا بوسہ لیا اور پھر نماز کے لیے تشریف لے گئے اور پھر وضو نہیں فرمایا۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ وہ کون خاتون ہوں گی سوائے آپ کے تو حضرت عائشہ (میری تصدیق میں) ہنس پڑیں۔

قال ابویہی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم سے اسی طرح مروی ہے اور یہ سفیان ثوری اور اہل کوفہ کا مذہب ہے۔ ان (اہل علم) کی رائے یہ ہے کہ بوسہ دینے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ امام مالک بن انس، امام شافعی، امام اوزاعی، احمد، اسحق کے مذہب میں بوسہ دینے سے وضو ٹوٹ جائے گا اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے متعدد اہل علم کا یہی مذہب ہے (امام ترمذی جواب دے رہے ہیں) ہمارے اصحاب شافعیہ نے حدیث عائشہ عن النبی ﷺ اس لیے چھوڑ دیا کیونکہ یہ حدیث شافعیہ کے یہاں سند کے اعتبار سے صحیح نہیں۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے ابوبکر عطار البصریٰ کو کہتے ہوئے سنا کہ وہ علی بن مدینی کا قول نقل کرتے ہیں۔ علی بن مدینی نے فرمایا کہ یحییٰ بن سعید قطان نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا اور فرمایا یہ ضعیف ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ وہ اس حدیث کو ضعیف قرار دے رہے تھے۔ اور امام بخاری نے فرمایا (ضعیف ہونے کی وجہ) کہ حبیب بن ابی ثابت کا عروہ سے سماع نہیں ہے اور (دوسری سند میں) یہ روایت عن ابراہیم التیمی عن عائشہ کی سند سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عائشہ کا بوسہ لیا اور وضو نہیں کیا۔ یہ ابراہیم التیمی والی روایت بھی صحیح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ابراہیم التیمی کا حضرت عائشہ سے سماع نہیں پاتے اور حضور ﷺ سے اس باب میں کوئی بھی صحیح سند روایت مروی نہیں ہے۔

### ﴿تشریح﴾

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے مسرۃ کے مسئلہ میں اپنے مذہب کے مطابق باب قائم نہ کرنے کی وجہ:

شافعیہ نے عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹنے پر اللہ تعالیٰ کے فرمان: او لامستم النساء سے استدلال کیا ہے لہذا مصنف نے کسی حدیث کو لانے کی اور اس کے لئے باب باندھنے کی ضرورت بھی نہیں سمجھی، بخلاف شرمگاہ کو ہاتھ سے چھونے سے وضو ٹوٹنے کے مسئلہ میں کیونکہ وہ نص قرآنی سے ثابت نہیں لہذا اس میں روایت حدیث سے اپنا مذہب ثابت کرنے کی ضرورت باقی تھی چونکہ عورت کو بوسہ دینے سے وضو کا نہ ٹوٹنا، شوافع کے مذہب میں یہ قرآنی آیت کے معنی کے معارض ہے کیونکہ انہوں نے او لامستم النساء میں لمس سے ایک عام معنی مراد لیا ہے جو اس لمس کو بھی شامل ہے جو جماع کے بغیر ہو (اور اس لمس کو بھی شامل ہے جو جماع کیساتھ ہو) لہذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف "باب ترک الوضوء من القبلة" قائم کیا (اور اپنے مذہب کے مطابق باب قائم کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ از مترجم)

من ہی الا انت کی وضاحت:

قوله من ہی الا انت الخ

یہ قول بظاہر سب ادبی کا کلمہ ہے لیکن چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ام المؤمنین تھیں اور ان کی حالت بھی تھیں کیونکہ یہ عروہ، اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہما کے بیٹے ہیں جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صاحبزادی ہیں تو چونکہ اس سوال کے ضمن میں ایک فقہی مسئلہ کی تحقیق مقصود تھی لہذا اس سوال کی گنجائش نکل آئی کیونکہ دین کے کسی مسئلہ کی تحقیق کرنے میں کوئی شرم و حیا مانع نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ یہ بوسہ دینے کا واقعہ اگر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے علاوہ کسی اور زوجہ محترمہ کے ساتھ پیش آیا ہوتا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس مسئلہ کی اس طرح تحقیق و وضاحت نہ کر سکتیں جو وضاحت اس صورت میں ہوتی کہ واقعہ خود انہی کے ساتھ پیش آیا تھا کیونکہ پہلی صورت میں صرف مسئلہ کا بیان ہوتا اور دوسری صورت میں یہ مشاہدہ ہے اور مشہور کہاوت ہے "لبس الخبر كالمعاينة" تو حضرت عروہ کے سوال کا مقصد یہ تھا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ مسئلہ علم کی کوئی قسم سے حاصل ہوا ہے (بطور خبر یا بطور مشاہدہ) لہذا یہاں سے یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جس شے کا ذکر باعث شرم و حیا ہو تو اس کو ذکر کر سکتے ہیں جبکہ مسئلہ شرعیہ کی بحث اس پر موقوف ہو۔ پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہنسنا عروہ کی بات کو تسلیم کرنا ہے گویا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نعم میں جواب دیا۔

علی بن المدینی:

یہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے شہر کی طرف نسبت ہے <sup>(۱)</sup>

(۱) مدنی اور مدینی میں فرق: جوہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اگر مدینہ (یثرب) کی طرف نسبت کی جائے تو ایسی نسبت دائیہ منہ کو مدنی کہیں گے اور اگر کسی شخص کو مدینہ المنصورہ کی طرف منسوب کیا جائے تو اس کو مدینی کہیں گے تاکہ اس میں فرق ہو جائے، کلا ہی المعنی وغیرہ۔

مذکورہ قاعدہ پر ایک اشکال اور اس کے جوابات:

قلت: علی بن عبد اللہ بن جعفر راوی (یعنی بن المدینی) مشہور امام الجرح والتعدیل ہیں ان کے والد عبد اللہ بن جعفر سے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب المعصوبات نقل کیا ہے۔ اہل مدینہ میں روایت نقل کی ہے ان کا پورا نام عبد اللہ بن جعفر بن یحییٰ ہے ان کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

جب مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی دوسرے مدینہ کی طرف نسبت ہو تو نسبت میں یاہ کو باقی رکھتے ہیں تاکہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے باقی اور اس کے غیر میں فرق ہو جائے اس کے برعکس اس لئے نہیں کیا کہ جو نسبت لوگوں کی زبانوں پر بکثرت ہے (یعنی مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے باقی کو مدنی کہنا) اس میں تخفیف ہو جائے بخلاف دوسرے شہر کے باقی کے۔

قال وسمعت:

سماع کا اقرار کرنے والے اور اس قول کے فاعل خود مؤلف رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔

حبیب لم یسمع من عروۃ کی وضاحت:

قوله حبیب بن ابی ثابت

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ عروہ نامی دو شخص ہیں

۱۔ عروۃ الزری

۲۔ عروۃ بن الزبیر۔ حبیب کی اس روایت میں عروہ سے عروۃ الزری مراد ہیں<sup>(۱)</sup> نہ کہ عروۃ ابن الزبیر۔ اور حبیب کا سماع عروۃ

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ) امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس باب میں فرمایا کہ ابن عبد اللہ بن جعفر کو یحییٰ بن معین ضعیف قرار دیتے تھے۔ از مترجم) باوجود یہ کہ مدنی ہیں لیکن ان کی نسبت مدنی ہے چنانچہ ان کو ابن المدنی کہتے ہیں (علی بن المدنی ہی کے نام سے مشہور ہیں نہ کہ علی بن المدنی) (یہاں آنے والی مہارت سے جواب واضح ہو رہا ہے۔ از مترجم) عظم البلدان میں ہے: ابن طاہر نے بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ تک اپنی سند ذکر کر کے نقل کیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں: المدنی وہ شخص ہے جو مستقل مدینہ میں رہائش اختیار کرے اور وہاں سے رحلت نہ کرے اور مدنی وہ شخص ہے جو مدینہ سے دوسری جگہ منتقل ہو چکا ہو لیکن وہ مدینہ کا رہائشی ہو اور مشہور یہ ہے کہ اگر مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت ہو تو مدنی کہلائے گا اور اسکے علاوہ کسی دوسرے مدینہ کی طرف نسبت ہو تو مدنی کہلائے گا تاکہ فرق ہو جائے کوئی دوسری چیز نہیں ہے..... کبھی کبھار مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے باقی کی نسبت میں (اصل مأخذ مدینہ کی طرف رد کر کے) اسے مدنی کہہ دیا جاتا ہے۔ لیٹ کہتے ہیں: لفظ مدینہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہے اور جب انسان کی نسبت اس شہر کی طرف ہو تو اس کو مدنی کہیں گے اور مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی بھی شہر کی طرف منسوب کیا جائے تو اسے مدنی ہی کہیں گے۔ اسی وجہ سے ابو الحسن علی بن عبد اللہ بن جعفر کو جو کہ ابن المدنی کے نام سے مشہور ہیں ان کو مدنی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اصلاً تو مدینہ کے رہائشی تھے پھر بعصرہ منتقل ہو گئے تھے اتنی۔ (دوسرا جواب یہ ہے کہ) یحییٰ نے سمعانی سے نقل کیا ہے کہ جو شخص مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو تو اسے مدنی کہیں گے اور جو شخص مدینۃ الرسول کے علاوہ کسی طرف منسوب ہو تو اسے مدنی (اثبات یاہ کے ساتھ) کہیں گے لیکن اس قاعدہ سے انہوں نے علی بن المدنی کو کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کہ انہیں ابن المدنی کہتے ہیں (حالانکہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہیں)

(۱) قلت: ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ تصریح نہیں فرمائی کہ انہوں نے کونسا عروہ مراد لیا ہے ان کے کلام میں دونوں ہی احتمال ہیں کیونکہ محدثین اور اصحاب رجال اس کی تعیین میں مختلف رائے رکھتے ہیں۔ ابن عبد البر "الاستدکار" میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث محدثین کے یہاں مطول ہے پس بعض علماء کہتے ہیں کہ حبیب کا عروہ سے سماع ثابت نہیں اور بعض علماء نے سند میں موجود عروہ سے عروۃ الزری مراد لیا ہے اور اس حدیث کی تصدیق کی ہے۔ کوئیوں نے اس حدیث کو صحیح اور ثابت السند قرار دیا ہے کیونکہ ائمہ حدیث (تذراوی) اس روایت کے ناقل ہیں۔

ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اعتراض کا جواب:

رہا حبیب کا عروہ سے عدم تقابلیہ یا قاطلیہ انکار ہے کیونکہ حبیب عروہ سے زیادہ عمر رسیدہ ان سے پہلے وفات پانے والے تابعین کی احادیث نقل کرتے ہیں (تو حبیب کی عروہ سے بطریق اولیٰ ملاقات ثابت ہوگی۔ از مترجم) انتہی، کذا فی السعیاء۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)



المرئی سے نہیں ہے جو حبیب ان عروۃ المرئی سے حدیث باب کو روایت کر رہے ہیں لہذا یہ روایت مرسل ہوئی جو کہ ناقابل اعتماد ہے (انہی کلام الترمذی)

عروہ سے عروۃ ابن الزبیر مراد ہونے پر قرآن، کثرت طرق، متابعات:

یہ بات آپ بخوبی جانتے ہیں کہ محدثین کی اصطلاح میں جب عروہ مطلق آئے تو اس سے عروۃ بن الزبیر ہی مراد ہوتے ہیں نہ کہ مرئی۔<sup>(۱)</sup> نیز ابو داؤد رحمہ اللہ تعالیٰ نے تصریح کی ہے کہ حبیب کا عروۃ بن الزبیر سے سماع ثابت ہے اور اس حدیث کی عمدہ سند کو امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں ثابت کیا ہے تو اس کو شبہ شے<sup>(۲)</sup> کہنا چاہیے نہ کہ شبہ لاشے (امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے شبہ لاشے نقل کیا ہے اس پر رد مقصود ہے۔ از مترجم)

لا نعرف لابراہیم سماعاً عن عائشة رضی اللہ عنہا کا جواب:

رضی یہ بات مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے بقول: ابراہیم التیمی کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع ثابت نہیں<sup>(۳)</sup> (حدیث باب کی دوسری سند: وقد روی عن ابراہیم التیمی عن عائشة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبلها ولم يتوضا وهذا لا یصح ایضاً ولا نعرف لابراہیم التیمی سماعاً عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ کلام سامنے رکھ کر اگلی بات سمجھ میں آئے گی۔ از مترجم) تو یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن یہ بات ہمارے لئے معترض بھی نہیں کیونکہ دوسری روایت میں یہ سند

(ما بقیہ گذشتہ صفحہ) زلیخی نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے دوسرے مقام پر فرمایا کہ اس میں شک نہیں کہ حبیب نے عروہ سے سنا ہے اچھی۔ اور یحییٰ کا میلان اس طرف ہے کہ یہ عروۃ المرئی ہیں اور اس کو دیگر علماء نے بالجزم ذکر فرمایا ہے اسی وجہ سے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ترمذی کے کلام کی تفسیر عروۃ المرئی کے ساتھ کی ہے۔

ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کونسا عروہ مراد لیا ہے؟

لیکن میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کا میلان اس طرف ہے کہ یہ عروۃ بن الزبیر ہیں اسی وجہ سے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا کہ حبیب کا سماع عروہ (یعنی ابن الزبیر) سے نہیں کیونکہ عروۃ المرئی سے حبیب کی ملاقات ناقابل انکار ہے بلکہ وہاں پر یہ علت بیان کرتے ہیں کہ یہ عروۃ المرئی بھول ہیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ حدیث دونوں عروہ سے مروی ہے۔ شوکانی فرماتے ہیں: اس حدیث کو ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ نے ابن الزبیر کے واسطے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے نیز ابو داؤد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کو مرئی کے طریق سے بھی نقل کیا ہے۔ ان ائمہ کے اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے حالانکہ جمہور کے یہاں حدیث کا مرسل ہونا قابل جرح بات نہیں خصوصاً جبکہ روایات کثیرہ اس کی متابعات میں موجود ہیں۔

(۱) صاحب بذل نے سات وجوہ سے ثابت کیا ہے کہ یہ عروۃ بن الزبیر ہیں اور یہی ظاہر بھی ہے اس میں کوئی شک بھی نہیں خصوصاً جبکہ ابن ماجہ، داؤد، ترمذی، مسند احمد، مسند ابی حنیفہ، ابن ابی شیبہ وغیرہ میں صحیح سند کے ساتھ عروۃ بن الزبیر کی تصریح موجود ہے اور ائمہ حدیث نے اس کا اقرار بھی کیا ہے جیسا کہ زلیخی اور حافظ وغیرہ نے ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے۔

(۲) نیز اس حدیث کے بہت سے متابعات ہیں جس کی تفصیل زلیخی اور سعادیہ وغیرہ میں موجود ہے۔

(۳) ابن عبد البر فرماتے ہیں: ابراہیم التیمی ثقہ راویوں میں سے ہیں اور ان کی مراسیل جمت ہیں اور اس حدیث کے حسن ہونے کے لئے نسائی رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول کافی ہے جو انہوں نے اس سند کو ذکر سے حدیث کو نقل کر کے فرمایا تھا کہ اس باب میں اس سے احسن کوئی روایت موجود نہیں اگرچہ یہ روایت مرسل ہے کذا فی السعادیہ، قلت: ابراہیم کے والد بن عبد بن شریک ہیں جو صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں ائمہ جرح و تعدیل کی ایک جماعت نے ان کی توثیق بھی کی ہے جیسا کہ تہذیب میں ہے۔

موصول ہے جیسا کہ دارقطنی وغیرہ نے اسے عن ابراہیم التیمی عن ابیہ کی سند سے نقل کیا تو معلوم ہوا کہ جس سند میں واسطہ کا ذکر نہیں کیا تو اس میں دوسرے موقع پر واسطہ کے وجود پر اعتماد کرتے ہوئے عن ابیہ کے واسطے کو حذف کر دیا گیا لہذا اس روایت کے منقطع ہونے میں کوئی اشکال نہیں جبکہ دوسری سند سے اس کا متصل ہونا معلوم ہو گیا۔

## بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الْقِيءِ وَالرُّعَافِ

حدثنا ابو غنیمۃ بن ابی السّفر، وهو احمد بن عبد اللہ الهمدانی الکوفی واسحق بن منصور، قال ابو غنیمۃ، حدثنا، وقال اسحق: اخبرنا عبد الصمد بن عبد الوارث حدثنی عن حسن المعلم عن یحیی بن ابی کثیر قال: حدثنی عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعی عن یعیش بن الولید المعزومی عن ابیہ عن معدان بن ابی طلحۃ عن ابی الثرداء: أنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جاء فتوضأ، فلقیبت ثوبان فی مسجد دمشق، فذكرت ذلک لہ، فقال: صدق، انصبت لہ وضوءاً.

قال ابو عیسی: وقال اسحق بن منصور: معدان بن طلحۃ. قال ابو عیسی: وابن ابی طلحۃ اصح. قال ابو عیسی: وقد رآی غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہم من التابعین: الوضوء من القيء والرّعاف. وهو قول سفیان الثوری وابن المبارک واحمد واسحق. وقال بعض اهل العلم: ليس فی القيء والرّعاف وضوء. وهو قول مالک والشافعی.

وقد جرد حسن المعلم هذا الحديث.

وحديث حسين اصح شيء في هذا الباب. وروى معمر هذا الحديث عن يحيى بن ابی کثیر فأخطأ فيه، فقال: عن يعیش بن الولید عن خالد بن معدان عن ابی الثرداء ولم يذكر فيه الاوزاعی وقال: عن خالد بن معدان وإنما هو معدان بن ابی طلحۃ.

باب ہے قے اور تکیسیر پھوٹ جانے کی صورت میں وضو کرنے کا بیان

ابودرداء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے قے کی اور وضو کیا میں نے دمشق کی مسجد میں حضرت ثوبان سے ملاقات کی اور ان سے اس (حدیث) کا ذکر کیا تو انہوں نے کہا ابودرداء نے سچ فرمایا میں نے ہی تو حضور ﷺ کے وضو کے پانی کو آپ کے اعضاء پر بہایا تھا۔ (حدیث باب حنیفہ کا مستدل ہے)

قال اسحق بن منصور: اسحق بن منصور نے معدان بن طلحہ فرمایا

قال ابو عیسی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ (نہیں) معدان بن ابی طلحہ زیادہ صحیح ہے

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ اور ان کے علاوہ دیگر تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہی مذہب ہے کہ قی اور نکیر کے پھوٹ جانے کی صورت میں وضو واجب ہوتا ہے اور یہ سفیان ثوری اور ابن مبارک اور احمد، اسحاق کا مذہب ہے۔ بعض اہل علم فرماتے ہیں کہ قی اور نکیر پھوٹنے سے وضو واجب نہیں ہوتا۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا مذہب اور حسین المعلم نے اس حدیث کو سند جید کے ساتھ ذکر کیا اور حسین کی حدیث اس باب میں سب سے زیادہ اصح ہے۔ اور معمر نے اس حدیث کو یحییٰ بن ابی کثیر سے نقل کیا تو غلطی کی پس (معمر نے) کہا عن یحییٰ بن الولید عن خالد بن معدان عن ابی المدرداء اور (اس میں معمر نے دو غلطیاں کیں پہلی غلطی یہ کہ) (اوزائی کا واسطہ ذکر نہیں کیا) (یحییٰ سے پہلے) اور (دوسری غلطی) خالد بن معدان کہا حالانکہ اس کا نام تو معدان بن ابی طلحہ ہے۔

### ﴿تشریح﴾

ترجمة الباب میں قی اور رعا ف دو امور مذکور ہیں اور ما فی الباب میں صرف قی کے ناقض ہونے کا ذکر ہے:

(مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قی کے متعلق حدیث ذکر کی ہے لیکن حدیث رعا ف ذکر نہیں کی اس کی وجہ یہ ہے کہ۔ از مترجم) سیلین کے علاوہ نجاست کا خروج ناقض وضوء ہے اس مذہب کے قائلین کے یہاں وہ شے خارج نجس عام ہے چاہے قی اور رعا ف ہو یا اور کچھ ہو..... تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے نکیر کی حدیث ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی کیونکہ قی اور نکیر کے حکم میں فرق کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں کیونکہ جن ائمہ کے یہاں قی ناقض وضوء ہے (۱) ان کے یہاں نکیر بھی ناقض وضوء ہے اور جن ائمہ کے یہاں قی ناقض نہیں تو نکیر بھی ناقض نہیں ہے تو حدیث باب سے قی کی وجہ سے نقض وضوء کو ثابت کرنے سے دوسری تمام اشیاء سے وضوء کا ثبوت ہو جائے گا اور قی سے وضوء نہ ٹوٹے سے دوسری اشیاء سے بھی نفی ہو جائے گی۔

(۱) قی اور نکیر کے ناقض وضوء ہونے کے متعلق ائمہ اربعہ کے مذاہب اور دلائل:

قلت: ائمہ کے یہاں یہ مسئلہ مختلف قید ہے۔ حنابلہ کے یہاں قی فاحش اور زیادہ خون (دم فاحش) ناقض وضوء ہے اس کی تصریح ابن قدامہ نے کی ہے اور یہ حنابلہ سے ایک ہی روایت ہے نیز یہ قول ابن عباس، ابن عمر رضی اللہ عنہم معید بن المسیب، طاہر، عطاء، قتادہ، ثوری، ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے مروی ہے۔ امام مالک، شافعی، ابن المذہب رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ اس سے وضوء کے لزوم کے قائل نہیں، کذا فی الاذی جز۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: ہماری دلیل: ابو الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قی فرمائی پس وضوء فرمایا۔ ثوبان فرماتے ہیں انہوں نے حج نقل کیا ہے، میں نے ہی تو اس واقعہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اعضاء وضوء پر پانی ڈالا تھا رواہ الاثرم والترمذی نیز امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے یہ چھانیا کہ حدیث ثوبان آپ کے خیال میں صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے؟ تو امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے نعم میں جواب دیا۔ غلال۔ نے اپنی سند کے ساتھ عن ابن جریج عن ابیہ مرفوعاً نقل کیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو قی آئے تو وہ وضوء کرے۔ ابن جریج کہتے ہیں: ابن ابی ملیکہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مرفوعاً ہی طرح نقل کیا ہے نیز ہم نے جن صحابہ کا نام لیا ہے ان تمام کا یہی مذہب تھا اور ہمارے علم میں نہیں کہ ان کے زمانے میں ان کا کوئی مخالف بھی ہو تو یہ اجتماعی مسئلہ ہو گیا۔ اچھی مختصراً

حدیث باب سے وجہ استدلال:

پھر حدیث میں قضاء فصوص میں فاء تعقیب پر دلالت کر رہا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قے وضو کی علت ہے کیونکہ وضو کا ترتیب قے پر ایسا ہے جیسا کہ تراویح کا ترتیب شرط پر رہا قے کو منہ بھر قے کیساتھ عقیدہ کرنا (کہ منہ بھر کرتے وضو توڑتی ہے۔ از مترجم) یہ اس لئے ہے کہ نجاست کا تحقق ہو جائے کیونکہ یہ منہ بھر کر آنے والی قے معدہ کی گہرائی سے اٹھتی ہے جو کہ محل نجاست ہے اگر منہ بھر سے کم قے ہو<sup>(۱)</sup> تو وہ معدہ سے نہیں آتی۔

نیز دوسری روایات میں منہ بھر کی قید ہے کیونکہ روایات اس مسئلہ میں مختلف ہیں بعض روایات دلالت کرتی ہیں کہ قے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور دوسری بعض روایات نفی کرتی ہیں ان میں تطبیق اسی طرح ہوگی<sup>(۲)</sup> کہ پہلی روایت کو قے کثیر پر محمول کہہ جائے (اس صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا) اور دوسری روایت کو قے قلیل پر (اس صورت میں وضو نہ ٹوٹے گا) نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فرمان میں تو نو اقضات وضو میں سے ایک ناقض ”منہ بھر کرتے“<sup>(۳)</sup> ہونے کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔

قال ابو عیسیٰ کی تشریح:

وقد جود حسین المعلم الخ یعنی انہوں نے اس حدیث کی عمدہ سند ذکر کی ہے۔

وروی معمر هذا الحدیث الخ اس سند کے اندر دو غلطیاں بلکہ تین غلطیاں ہیں:

۱۔ اور اعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عدم ذکر کیونکہ سمر نے یحییٰ ابن کثیر کے بعد یحییٰ ابن ولید کو ذکر کیا ہے (حالانکہ ان دونوں کے درمیان اور اعی کا واسطہ ہے۔ از مترجم)

۲۔ معدان ابن ابی طلحہ کی جگہ خالد بن معدان کو ذکر کیا ہے (حالانکہ راوی کا صحیح نام معدان بن ابی طلحہ ہے۔ از مترجم)

۳۔ یحییٰ اور معدان کے درمیان عن ابیہ کا واسطہ حذف کر دیا گیا۔

(۱) ابن قدامہ فرماتے ہیں دو قطر غلطی نے اپنی سند کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ ایک دو قطر خون نکلنے سے وضو واجب نہیں ہوتا۔ ابھی قلت: صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے۔

(۲) صاحب ہدایہ نے اسی طرح دونوں احادیث میں تطبیق دی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں جب احادیث میں تضاد ہو گیا تو امام شافعی کی روایت کردہ حدیث کو قے قلیل پر محمول کریں گے اور امام ذہری کی روایت کردہ حدیث کو قے کثیر پر محمول کریں گے۔

(۳) صاحب ہدایہ نے اس کو ذکر فرمایا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نو اقضات وضو شمار کر رہے تھے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا اس میں ایک ناقض وضو قے ہے جو منہ بھر کر ہو۔ ذیل میں نے اس حدیث کو غریب کہا ہے پھر ذیل میں فرماتے ہیں کہ یہی نے غلافیات میں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ وضو سات اشیاء کی وجہ سے دوبارہ کیا جائے گا ان میں منہ بھر کرتے کو بھی شمار فرمایا پھر (یہی) کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں بہل بن عثمان اور جابر بن یزید دونوں ضعیف راوی ہیں۔ انھیں۔

## بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّيِّذِ

حدثنا هناد بن حمریک عن ابی قزازه عن ابی زید عن عبد اللہ بن مسعود قال: سألنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم: مَالِیْ إِذَا وَتَکَ؟ فقلت: نَیِّذٌ. فقال: تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ. قال: فَتَوَضَّأْتُ مِنْهُ. قال ابو عیسی: وَانْمَارَوْیْ هَذَا الْحَدِیثُ عَنْ ابی زید عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ.

وابو زید رجلٌ مَجْهُولٌ عند اهل الحديث، لَا یَعْرِفُ لَهُ رِوَايَةٌ غَیْرُ هَذَا الْحَدِیثِ. وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْوُضُوءَ بِالنَّيِّذِ، مِنْهُمْ: سَفِيَانُ الثَّوْرِيُّ وَغَیْرُهُ. وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: لَا یَتَوَضَّأُ بِالنَّيِّذِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَاحْمَدُ وَاسْتَحَقَّ. وَقَالَ اسْتَحَقَّ: إِنْ ائْتَلَى رَجُلٌ بِهَذَا فَتَوَضَّأَ بِالنَّيِّذِ وَتَيَمَّمَ أَحَبُّ إِلَیَّ. قال ابو عیسی: وَقَوْلُ مَنْ یَقُولُ لَا یَتَوَضَّأُ بِالنَّيِّذِ أَقْرَبُ إِلَى الْكِتَابِ وَأَشْبَهُ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: قَلَمٌ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا.

باب ہے نئیذ سے وضو کرنے کے بیان میں

عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے مجھ سے دریافت فرمایا کہ تمہارے برتن میں کیا چیز ہے؟ میں نے عرض کیا نئیذ ہے تو فرمایا بہترین کھجور ہے اور پاک پانی ہے۔ ابن مسعود فرماتے ہیں کہ پھر آپ ﷺ نے اس سے وضو فرمایا۔

قال ابو عیسی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو عن ابی زید عن عبد اللہ عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کیا گیا ہے اور ابو زید محدثین کے یہاں رجل مجہول ہے۔ اور ہم ابو زید کی اس حدیث کے علاوہ کوئی حدیث نہیں پہچانتے۔ اور بعض اہل علم وضو بالنئیذ کے قائل ہیں جن میں سفیان ثوری وغیرہ ہیں اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ نئیذ سے وضو کرنا جائز نہیں اور یہ امام شافعی، احمد، اسحق کا مذہب ہے۔ اور امام اسحق نے کہا کہ اگر کوئی آدمی پانی نہ پائے تو نئیذ سے وضو کرے اور پھر تیمم کر لے (یعنی وضو کے ساتھ تیمم بھی کرنا) یہ مجھے زیادہ پسند ہے۔

قال ابو عیسی: امام ترمذی نے فرمایا کہ جوائز وضو بالنئیذ کے قائل نہیں ان کا قول کتاب اللہ کے زیادہ قریب ہے۔ اور زیادہ بہتر ہے کیونکہ اللہ رب العزت نے فرمایا جب پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ (اس آیت میں اللہ پاک نے نئیذ کا ذکر نہیں فرمایا)

## تشریح

غیذ کی چند قسمیں ہیں (۱) نمبر ۱: مجبور کا کچا پانی جسے پکایا نہ گیا ہو اسی پانی میں مجبوریں بھگو دی جائیں (ایسے پانی کو جس میں مجبوریں بھگو دی جائیں اور اسے پکایا نہ جائے نفعی اترتے کہتے ہیں۔ از مترجم) اس سے وضو کے جائز ہونے میں اختلاف نہیں ہے۔ اگرچہ مخالفین اس سے وضو کے جواز کو تسلیم نہیں کرتے حالانکہ احادیث اس مسئلہ میں کثرت سے درود ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ”تمموا طہیۃ و ماء طہور“ یہ حدیث بہرے فحش کو بھی بلند آواز سے یہ پیغام سنارہی ہے کہ پاک چیز کا پانی میں مل جانا پانی سے مطہر ہونے کے وصف کو نہیں نکالتا چاہے یہ چیز ایسی ہو جس سے شفافیت حاصل کی جاتی ہو (جیسے صابن، عطری، یا نہیں۔ اختلاف تو دوسری قسم میں ہے جس کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے اور وہ دوسری قسم مجبور کا وہ پانی ہے جسے پکالیا گیا ہو اور وہ نشر کی حد تک نہ پہنچا ہو لیکن بیضا ہو۔ غیذ کی تیسری قسم وہ پانی ہے جو کہ نشر آدر ہو جائے تو اس سے بھی ہمارے ہاں وضو جائز نہیں ہے پس ہم

(۱) غیذ کی اقسام ہر بعد اور علقہ پر غیذ کی قسمیں:

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب پانی میں چند مجبوریں ڈال دی جائیں یہاں تک کہ پانی بیضا ہو جائے اور سیال ہو نہ وہ پانی پکالیا گیا ہو اس میں نشر ہو۔ پس اگر پانی میں مٹھاس نہ آئے تو اس پانی سے وضو کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور اگر پانی میں نشر پیدا ہو جائے تو ہلاک خلق اس پانی سے وضو جائز نہیں اور اگر ایسے پانی کو پکالیا جائے تو صحیح قول کے مطابق اس سے وضو جائز نہیں جیسا کہ مہسوط میں ہے دوسری روایت میں جواز کو ترجیح دی ہے اچھی۔

پس اس کلام سے یہ معلوم ہوا کہ غیذ کی چار قسمیں ہیں اور حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ذکر کردہ ان اقسام میں سے یہ آخری قسم جو علقہ پر ہے مراد لی ہے (اس قسم میں صاحب مہسوط اور ان کے علاوہ دوسرے سائر کے درمیان اختلاف ہے) اس کی وضاحت یہ ہے کہ پانی میں جب چند مجبوریں ڈال دی جائیں یہاں تک کہ پانی بیضا ہو جائے، پانی سیال ہو اسے پکایا نہ گیا ہو تو اس پانی سے ہمارے یہاں مطلقاً وضو جائز ہے چاہے دوسرا پانی موجود ہو یا نہ ہو۔ جمہور کے یہاں اس سے وضو جائز ہے۔ اس مسئلہ میں ہمارے مذہب میں کوئی اختلاف نہیں جمہور اس مسئلہ میں اختلاف کرتے ہیں اور یہ مسئلہ اس مسئلہ کی طرح ہے کہ پانی میں جب کوئی پاک شے ڈال دی جائے جمہور کے ہاں ایسے پانی سے طہارت جائز نہیں اسی وجہ سے جن روایات میں میت کو پانی اور پیری کے چوں کے ساتھ غسل دینے کا ذکر ہے اور مستحاضہ کے غسل کے پانی میں نمک ملانے کا ذکر ہے اور کافر کے مسلمان ہونے کے بعد غسل اسلام میں پانی اور پیری کے چوں کے ساتھ غسل کا ذکر ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے سر کو عطری کے ساتھ دھونا اور اسی پر اکتفا کرنے کا ذکر ہے اس طرح کی دیگر بہت سی روایات میں جن میں یہ حضرات تاویل کرتے ہیں حنفیان احادیث اور اس جیسی دوسری احادیث کی وجہ سے ایسے پانی سے طہارت کے جواز کے قائل ہیں اور اسی مسئلہ کے متعلق حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں دوسرا مسئلہ جو احتلاف کے درمیان بھی متفق فیہ ہے وہ غیذ کا مسئلہ ہے جسکے متعلق حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اختلاف تو غیذ کی قسم پانی میں ہے اور اس کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے، علامہ یعنی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابن بطال سے نقل کیا ہے کہ وضو پانی کے متعلق اختلاف ہے امام مالک، شافعی، احمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس غیذ سے وضو جائز نہیں چاہے غیذ کچا پانی ہو یا آگ پر پکا گیا ہو دوسرا پانی موجود ہو یا نہ ہو پانی میں مجبور ڈالی گئی ہو یا کوئی اور شے تمام صورتوں میں اس غیذ سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دوسرے پانی کی موجودگی میں ایسے پانی سے وضو جائز نہیں جب دوسرا پانی موجود نہ ہو تو صرف اس پانی سے جس میں مجبوریں ڈال کر پکایا گیا ہو، وضو جائز ہے حسن بھری رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ غیذ سے وضو جائز ہے، اور اسی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں تمام غیذوں سے وضو جائز ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ وہ غیذ حمر سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے مگر مدنی رحمہ اللہ کہتے ہیں غیذ سے وضو ایسے آدمی کے لئے جائز ہے جو پانی نہ پائے اور امام اسحاق رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں بیٹھی غیذ مجھے بڑی پسندیدہ ہے حرم کرنے سے (یعنی غیذ سے وضو کرنا چاہئے) اور دونوں کا جمع کرنا میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے۔ اچھی

کہتے ہیں چونکہ نبیذ کا اطلاق تقيح (وہ پانی جس میں کھجوریں بھگو کر شربت تیار کیا جائے ۸۰۴۳ مصباح اللغات) پر بھی ہوتا ہے (لہذا حدیث میں تیسری قسم مراد نہیں بلکہ غیذ سے پہلی دو قسموں میں سے کوئی ایک قسم مراد ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما جیسے بلند پایہ فقیہ کے یہ شایان شان نہیں کہ وہ برتن میں نشہ آور اور حرام شے رکھیں خصوصاً جبکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا مقصد ہی یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو پیئیں گے پس انہوں نے اس وقت جو میسر غیذ تھی اسے لیا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وہ پانی جس میں کھجوریں ڈالنے کے سبب مٹھاں ہو ایسی غیذ بہت پسند تھی پس قسم ثانی کے اثبات کی ضرورت باقی رہ گئی جس پانی کو اتنا پکا یا جائے کہ اس میں کچھ تغیر ہو جائے مگر نشہ کی حد تک نہ پہنچے تو اس پانی سے وضو کرنا جو ماء مطلق نہیں رہا۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا جواب:

اللہ تعالیٰ کے فرمان: ”فلم تجدوا ماء“ کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے اس سے وضو جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ ماء مطلق نہیں رہا اور آیت میں ماء مطلق کا ذکر ہے لیکن آپ ﷺ کا فعل اس آیت کی تفسیر ہے کہ نبیذ کا پانی بھی ماء مطلق کے ساتھ ملحق ہے اور یہاں پر نص (اس حدیث نبیذ۔ از مترجم) کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

حنفیہ کا استدلال جامع ترمذی کی روایت سے ہے:

اور اس غیذ سے وضو کیسے جائز نہ ہو جبکہ اس حدیث کی صحت کا<sup>(۱)</sup> امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب التفسیر میں اقرار کیا ہے<sup>(۲)</sup>۔  
**ختم کی دلیل اور اس کا جواب:**

رہا ختم کا یہ قول کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لیلۃ الجن میں نہیں تھے جسکی دلیل خود ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ آپ کے ساتھ لیلۃ الجن میں ہم میں سے کوئی بھی نہیں تھا<sup>(۳)</sup>۔ اس کا جواب یہ ہے<sup>(۴)</sup> کہ لیلۃ الجن

(۱) یہ حدیث صحیح کیونکہ نہ ہو جبکہ اس حدیث کو چودہ تابعین ابو یزید کی طرح نقل کرتے ہیں جس کی تفصیل یعنی نے شرح بخاری میں کی ہے اور ان کے اجماع میں اس کو صاحب بذل نے نقل کیا ہے۔

(۲) قلت: جس حدیث کی صحت کا امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب التفسیر میں اقرار کیا ہے وہ حدیث ہے جس میں ”اغتمیل وامسطیر“ کے الفاظ ہیں اور جس حدیث میں اس کا ذکر ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اس روایت کو کتاب التفسیر سے پہلے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے اور اس پر ”هذا حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه“ کا حکم لگایا ہے۔

(۳) ابن مسلمان فرماتے ہیں: ابن مسعود نے ابن عمر کے بارے میں نقل کیا ہے کہ علی بن المدینی نے بارہ سندیں نقل کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ لیلۃ الجن میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ انہی

(۴) میں نے شرح بخاری میں یہ دونوں جوابات بالجزم نقل کئے ہیں جبکہ تنقیحی اور حافظ نے صرف دوسرے جواب پر اکتفاء کیا ہے نیز تیسرا جواب یہ بھی ہے کہ ثبت ثانی پر مقدم ہوا کرتا ہے اور ابن قتیبہ نے (چوتھا جواب دیا کہ) اس کا معنی یہ بتلایا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فرمان کا یہ مطلب ہے کہ میرے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کوئی نہ تھا۔ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بذل میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جنات کی تعلیم کے لئے جانے کا واقعہ چھ دفعہ پیش آیا تو ممکن ہے بعض واقعات میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی معیت کا شرف حاصل ہوا ہو اور بعض میں نہیں نیز امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ہونے کا ذکر بعض احادیث میں کیا ہے اور اس کو صحیح بھی قرار دیا ہے (بقیہ حاشیا اگلے صفحے پر)

متحدہ بار ہوئی ہے تو ان واقعات میں سے ایک واقعہ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ ہونے کے انکار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے واقعہ میں بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہ ہوں یا یہ تاویل ہوگی کہ ہم میں سے کوئی بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس خاص جگہ میں نہیں تھا جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کو خاص احکامات سکھائے تھے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو الگ سے بٹھایا تھا اور ان کے ارد گرد دائرہ کھینچا اور ان کو اس دائرہ سے نکلنے سے منع کر دیا تھا جیسا کہ دیگر احادیث میں اس کی تصریح ہے۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے اعتراضات اور ان کے جوابات:

قوله: ابو یزید رجل مجهول

یہ قول بغیر سند کے ہے اور بغیر کسی دلیل کے ہے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے اور نہ ہی اس بات کو تسلیم کرنا ضروری ہے نیز مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس راوی کو نہ جاننا اس راوی کو مشہور اور معلوم اور معروف شخصیت ہونے سے غریب اور مجہول شخص کی طرف منتقل نہیں کرتا اور یہ دعویٰ کیسے ممکن ہو حالانکہ ابو یزید سے تو ایک جماعت نے <sup>(۱)</sup> احادیث کو نقل کیا ہے۔

(بقبر جاشہ گذشتہ صفحہ)

لیلة الجن چھ دفعہ ہوئی ہے اس میں تین راتوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے:

قلت: معایہ میں آ کام الرمان اور اس کی تفسیر لفظ الرمان سے ان موضوعات کو اس طرح ذکر کیا ہے: نمبر ۱: دو رات جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ چگونگیوں کی جاری تھیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی ناگہانی آفت کا شکار ہو گئے یا نامعلوم مخلوق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو آ کر خوا کر کے لے گئی یہ کہ کا واقعہ ہے اس میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت کا شرف حاصل نہ تھا جیسا کہ مسلم کی روایت اور ترمذی میں سورۃ الاحقاف کی تفسیر میں ہے وغیرہ۔ نمبر ۲: یہ واقعہ مکہ میں تھان نامی پہاڑ پر ہوا۔ نمبر ۳: مکہ کے بالائی علاقہ میں یہ واقعہ پیش آیا اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہاڑوں میں غائب ہو گئے تھے۔ نمبر ۴: یہ واقعہ مدینہ منورہ میں ہوا صحیح الفرغ نامی مقام پر ان تین راتوں میں ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شرف معیت حاصل رہی۔ نمبر ۵: یہ واقعہ مدینہ منورہ سے باہر پیش آیا اس میں زبیر بن العوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو شرف معیت حاصل تھی۔ نمبر ۶: یہ واقعہ ایک سفر میں پیش آیا اس میں بلال بن الحارث رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو شرف معیت حاصل تھی۔ ابھی

(۱) ابن الصری فرماتے ہیں کہ ابو یزید صوفی مروء بن حرث ہیں ان سے راشد بن کیسان الحمصی اور ابو ذوق روایت کرتے ہیں اس طرح ابو یزید مجہول ہونے سے نقل جاتے ہیں لیکن یہ اپنی کثرت کے ساتھ ہی معروف ہیں لہذا ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد شاید یہ ہو کہ ان کا نام نامعلوم ہے تو نام کا معلوم نہ ہونا نقصان دہ نہیں کیونکہ راویوں کی ایک جماعت اپنے ناموں سے نہیں کثرتوں سے پہچانی جاتی ہے قالہ بعضی۔ بذل میں بدائع سے نقل کیا ہے کہ ابو یزید صوفی مروء بن حرث ہے تو یہی نفع معروف شخص ہے اور اس کا آقا بھی معروف ہے تو اس کی عدالت کی جہالت کی وجہ سے روایت میں طعن نہیں ہو سکتا۔ صاحب معایہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ان کی جہالت اس حدیث کے ثبوت میں قاصر نہیں بن سکتی کیونکہ ان کے متابعات موجود ہیں تاہم ابن کی ایک جماعت نے ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کی متابعت کی ہے ابھی

قلت: یہ بات گزر چکی کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت چودہ طرق سے مروی ہے۔ از مترجم: حافظ نے راشد بن کیسان الحمصی کو اسماء کے تحت ذکر کیا ہے ان کی نیت ابو یزید راہ الکوفی تھی، یہ حضرت انس اور ابو یزید صوفی مروء بن حرث سے نقل کرتے ہیں اور یہ راشد راوی ثقہ ہے۔ حافظ نے ابو یزید کو لا عرف اہل العلم فرمایا ہے۔ ۲۲۷/۳ اور ابو یزید کا تذکرہ اسماء کے بجائے کئی میں کیا ہے۔ تہذیب الحدیث: ۱۰۲/۱۳۳ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں کہ (درتق۔ ابو یزید) الحمصی صوفی مروء بن حرث مروء عن ابی مسعود فی الوضوء بالنیاب لیلۃ الجن پھر مفصلاً ابو یزید کے مجہول ہونے پر اتفاق ذکر کیا ہے۔



قال ابو عیسیٰ و قول من قال الخ:

یہ بات بظاہر قابل قبول ہے لیکن جب حدیث صحیح سے یہ ثابت ہو گیا کہ بنیذ ماء مطلق کے ساتھ ملحق ہے تو خفیہ کا قول اشبہ بکتاب اللہ تعالیٰ ہو گا نیز اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے ساتھ زیادہ موافقت بھی ہے۔

## باب المضممة من اللبن

هَذَا حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَرِبَ لَبَنًا لَدَى غَائِمَاءَ فَمَضْمَضَ، وَقَالَ: إِنَّ لَهُ دَسْمًا. قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ، وَأُمِّ سَلَمَةَ قَالَ أَبُو عِيسَى: وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْمَضْمُضَةَ مِنَ اللَّبَنِ وَهَذَا عِنْدَنَا عَلَى الْإِسْتِحْبَابِ وَلَمْ يَرِ بَعْضُهُمُ الْمَضْمُضَةَ مِنَ اللَّبَنِ.

باب ہے دودھ پی کر کھنی کرنے کا بیان

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے دودھ پیا پس آپ نے پانی منگوا یا اور آپ نے کھنی فرمائی اور فرمایا کہ اس میں ایک چکناٹ ہوتی ہے۔

وفی الباب: باب میں سہل بن سعد اور ام سلمہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور بعض اہل علم دودھ پینے کی صورت میں کھنی کرنے کے قائل ہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ استحباب پر محمول ہے۔ بعض اہل علم دودھ پی کر کھنی کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے

## ﴿تشریح﴾

اس دودھ میں چکناٹ ہوتی ہے 'ابن عباسؓ کا ذائقہ منہ میں رہ جاتا ہے اس لئے دودھ پینے کے بعد کھنی کرنا مستحب ہے تاکہ نمازی

(۱) ابن العربیؒ فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند صحاح کی کتابوں میں متعدد طرق سے مروی ہے اور لفظ دسم لغت میں کھانے کے اجزاء میں سے جو اجزاء یا چربی وغیرہ انسان کے ہاتھ پر رہ جائیں جس سے بد بو پیدا ہو تو یہ باتھوں میں چکناٹ لگی رہنا شرعاً پسندیدہ ہے کیونکہ صفائی شرعاً پسندیدہ امر ہے، اسی وجہ سے علماء نے صفائی کو مستحب فرمایا ہے نہ کہ واجب الاپیہ کہ کام کاج یا مسلسل پراگندگی کی وجہ سے بد بو غالب ہو جائے تو اس کا ازالہ ضروری ہو جائے گا اور بد بو کی وجہ سے جماعت سے لگنا فرض ہوگا جیسا کہ بسن اور پیاد کھانا انسان کو لوگوں کے حلقوں اور مساجد میں ماضری سے منع کیا جاتا ہے تاکہ ملائکہ اور اللہ تعالیٰ کے کمر کے زائرین (نمازی) اور حاضرین مجلس کو تکلیف نہ ہو انھیں۔

قلت: ابن ماجہ وغیرہ میں وضو کا حکم بھی وارد ہوا ہے۔ جانہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اس امر کے استنباطی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما راوی حدیث سے نقل کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے دودھ پی کر کھنی فرمائی پھر ارشاد فرمایا کہ اگر میں کھنی نہ بھی کرتا تو بھی مجھے کوئی پرواہ نہ تھی نیز ابوداؤد میں سند حسن کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل نقل کیا گیا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کادل نماز میں کسی دوسری طرف متوجہ نہ ہو (چکناہٹ کی وجہ سے پریشانی اور گھبراہٹ نہ ہو۔ از مترجم) اسی طرح ہر وہ شی جس میں چپک اور چکناہٹ ہو (اس کا بھی یہی حکم ہے)  
**قال ابو عیسیٰ کی تشریح:**

مصنف کا قول: ”هذا عندنا على الاستحباب“ اور یہ قول: ”لم ير بعضهم المضمض من اللبن“ یہ دونوں عباراتیں ایک ہی مذہب کا بیان ہے<sup>(۱)</sup> یہ دو الگ الگ مذہب نہیں ہیں جیسا کہ عبارت کے ظاہر سے وہم ہو رہا ہے۔  
 خلاصہ یہ ہے کہ بعض ائمہ نے دودھ پی کر کھلی کرنے کے استحباب کی تصریح کی تھی تو ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف استحباب کی نسبت کر دی اور بعض ائمہ کے کلام میں دودھ پی کر کھلی کرنے کے مستحب وغیر مستحب کی کوئی تصریح نہ تھی تو ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف یہ نسبت کی کہ ان کی رائے میں مضمضہ کا حکم نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان سے اس مسئلہ میں کوئی روایت منقول نہیں یہ مطلب نہیں کہ ان کے نزدیک دودھ پی کر کھلی کرنا جائز ہی نہیں۔

(ابنہ حاشیہ) کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرما کر نہ ہی کھلی کی اور نہ ہی وضو فرمایا: ابن شاپین نے تعجب خیز کارنامہ انجام دیا کہ حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ (سنن ابوداؤد والی) کو حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کے لئے باخ قرار دیا حالانکہ انہوں نے وجوب کے قائل کو ذکر ہی نہ کیا کہ حج کی حدیث کی احتیاج ہو۔ انہی

(۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے یہ ہے کہ چونکہ مذاہب کے تالین حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ اور یعنی رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہا خصوصاً اس باب میں صرف استحباب ہی کا قول ذکر کرتے ہیں اور اس میں اختلاف کی لٹی کرتے ہیں تو یہاں ایک ہی مذہب کا بیان ہے اور ابھی حافظ کا کلام گزرا کہ انہوں نے ابن شاپین پر رد کیا ہے کہ انہوں نے وجوب کے قائل کو ذکر ہی نہ کیا۔

مقتدا امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ:

لیکن میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد باب میں اختلاف مذاہب کا اتنا تا ہے شاید کہ انہوں نے نین مذہب و نہ کم از کم دودھ ہب تو ذکر کیے ہی ہیں۔ نمبر: دودھ پی کر وضو واجب ہے اس مذہب کی طرف اپنے قول: ”وقد رأى بعض اهل العلم“ سے اشارہ کیا ہے اور مطلق کے بعض آثار جن کی تحریر ابن ابی شیبہ نے لفظ امر کے ساتھ کی ہے اسی طرف اشارہ کرتے ہیں اور ابن ابی شیبہ نے ابوسعید سے نقل کیا ہے وضو صرف دودھ پینے سے لازم ہوتا ہے کیونکہ وہ گندگی اور خوں کے درمیان سے نکلتا ہے اور ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث مرفوع لا وضو الا من اللبن بھی نقل کی ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ یہ حکم احتمالی ہے یعنی جمہور کا مذہب ہے اور تیسرا مذہب وضو من اللبن کے عدم استحباب کا ہے جس کی طرف ابن ابی شیبہ نے اپنے ”باب من كان لا يوضو ولا يعضض“ سے اشارہ کیا ہے اس میں ظہور رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو عبد الرحمن سے دودھ پی کر وضو کرنے کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ کیا ایسے شروب (دودھ) سے وضو واجب ہوگا (جس کے متعلق قرآن میں ہے کہ) جو پینے والوں کے لئے خوشگوار ہے ایک روایت میں ہے کہ ابو عبد الرحمن مسجد میں تھے تو ان کے پاس مدرک بن عمار دودھ لائے جسے انہوں نے نوش فرمایا۔ جس پر مدرک نے انہیں کھلی کرنے کا کہا تو انہوں نے کہا کہ کس شے کی وجہ سے کھلی کروں؟ ایسی شے (دودھ) کی وجہ سے جو کہ خوشگوار بھی ہے اور پاکیزہ بھی، ہاں یہاں یہی احتمال ہے جیسا کہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے سمجھ میں آ رہا ہے کہ ترمذی کے قول: ”وهذا عندنا الخ“ اور ”لم ير بعضهم الخ“ سے ایک ہی مذہب مراد ہے یعنی کھلی کرنا واجب نہیں لیکن استحباب کی لٹی نہیں، بہر حال مصنف کے کلام سے دودھ ہب سمجھ میں آ رہا ہے جس میں دودھ پی کر کھلی کرنا واجب ہے۔ ۲۔ استحباب ہے امام ابوداؤد کے قائم کردہ ابواب باب الوضو من اللبن اور اس کے بعد باب الوضوء الخی ذلک اسی اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

## بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَيْرَ مُتَوَضِّئٍ

مُحَمَّدُ بْنُ نَصْرٍ عَنْ عَلِيٍّ وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الزُّبَيْرِيُّ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ الضَّحَّاكِ بْنِ عَمَّانَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ زُجَلًا سَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَقُولُ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وانما يُكْرَهُ هذا عندنا اذا كان على المُغَائِطِ والبول. وقد فسّر بعض اهل العلم ذلك. وهذا احسن شيء رُوِيَ في هذا الباب.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن المُهَاجِرِ بْنِ قُنْفُلَةَ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَنْظَلَةَ، وَعَلْقَمَةَ بْنِ الْقَفَّوَاءِ، وَجَابِرٍ، وَالتَّبَوَاءِ.

باب ہے بے وضو ہونے کی حالت میں سلام کا جواب دینے کے مکروہ ہونے کا بیان  
ابن عمر سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ کو سلام کہا اور آپ پیشاب فرما رہے تھے تو آپ ﷺ نے سلام کا جواب نہیں دیا۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور ہمارے نزدیک سلام کا جواب دینا مکروہ اس وقت ہے کہ جب آدمی بول اور غائط میں مشغول ہو اور بعض اہل علم نے اس کی یہی تفسیر بیان کی ہے۔  
اور اس باب کی مرویات میں سب سے احسن یہی روایت ہے۔ باب میں مہاجر بن قنفطہ، عبد اللہ بن حنظلہ، علقمہ بن قفواء، جابر، برآء سے روایات ہیں۔

### ﴿تشریح﴾

ترجمة الباب اور ما فی الباب میں مطابقت:

یہ ترجمہ الباب، باب کی ذکر کردہ روایت سے سمجھ میں نہیں آتا اس لئے کہ اس حدیث کا ایک ٹکڑا یہاں پر محدف<sup>(۱)</sup> ہے اس

(۱) محدث باب مختصر ہے:

(کیونکہ ترمذی کی روایت میں سلام کا جواب دینا مذکور نہیں۔ از مترجم) تو جواب نہ دینے میں یہ بھی احتمال ہے کہ کسی عارض کی وجہ سے جواب نہ دے سکے ہوں نیز ترجمہ الباب میں مطلقاً بے وضو سلام کا جواب مکروہ کہا ہے اور حدیث میں خاص پیشاب کی حالت میں سلام کا جواب نہ دینے کا ذکر ہے (اس طرح بھی ترجمہ الباب اور ما فی الباب کی مطابقت نہیں رہتی۔ از مترجم) جس حدیث کی طرف حضرت مشکوٰۃ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا ہے اس کو ابو داؤد رحمہ اللہ تعالیٰ نے مسند میں محمد بن ثابت عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما نقل کیا کہ ایک شخص ایک رستہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بول یا غائٹ سے فارغ ہو کر نکلتے تھے تو ان صحابی نے سلام کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب مرحمت نہیں فرمایا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر) یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ شخص راستہ میں ٹھہروں سے اوجھل ہو جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دو ہاتھ دیوار پر مارے اور ان کے ساتھ اپنے چہرے پر خیمہ فرمایا پھر دوسری ضرب لگا کر حاجی کہنے لگے کہ تم فرمایا پھر اس شخص کے سلام کا جواب مرحمت فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ مجھے جواب دینے سے صرف یہ مانع تھا کہ میں ہاتھ نہیں تھا تو یہ حدیث ترجمہ الباب کو مراد ثابت کر رہی ہے۔

روایات مختلفہ عارض کو اس کا حل:

رہا یہ احتمال کہ ایک حدیث میں مسلم علیہ وھو یبول ہے اور دوسری حدیث میں ہے کہ پیشاب سے فارغ ہو چکے تھے جب سلام کیا گیا تو ان میں تطہیر

سے ترجمہ واضح ہو جاتا ہے وہ نکلا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت سے جب فارغ ہوئے تو قریب تھا کہ یہ سلام کرے والا شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم فرما کر سلام کا جواب مرحمت فرمایا۔ سلام کا جواب واجب ہے اس کو مؤخر کیوں فرمایا:

رہی یہ بات کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب جو کہ واجب ہے اسے کیسے مؤخر فرمایا تو اس کا جواب یوں ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کرنے والے شخص کی حالت سے اور خود اپنی کیفیت سے..... یہ پہچان لیا تھا کہ اس کا جواب فوت نہیں ہوگا کیونکہ وہ صحابی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہی تھے اور جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خیال تھا کہ تیمم کرنے تک وہ صحابی نظروں سے اوجھل نہ ہونگے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت طہارت میں جواب دینا پسند فرمایا نیز (دوسرا جواب یہ ہے کہ) قضائے حاجت کرنے والے شخص کو سلام کرنے کی صورت میں جواب لازم نہیں ہوتا<sup>(۱)</sup> تو یہ سلام کا جواب بطور احسان اور مہربانی کے ہوا اور احتیاجی اشیاء میں تاخیر کرنے میں کوئی حرج نہیں اسی طرح جو شخص کھانے میں مشغول شخص کو اور قرأت قرآن میں مشغول شخص کو سلام کرے تو ان حضرات کو اس کا جواب واجب نہیں اگر یہ لوگ سلام کا جواب دے دیں تو باعث ثواب اور احسان ہوگا۔

جن عبادات کے لئے طہارت شرط نہیں ان میں پانی کی موجودگی میں بھی تیمم جائز ہے:

یہاں سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ جن عبادات کے لئے طہارت شرط نہیں تو ان میں بھی مستحب یہ ہے کہ یہ عبادات طہارت کے ساتھ ادا کی جائیں اور ایسی عبادات کے لئے پانی پر قدرت کے باوجود تیمم کرنا جائز ہے۔

مسئلہ ثانیہ:

نیز یہ مسئلہ بھی یہاں سے مستطاب ہو سکتا ہے کہ ہر وہ عبادت جس میں پانی کے انتظار کی صورت میں اس کے فوت<sup>(۲)</sup> ہونے کا

(ماقبلہ حاشیہ) یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ شخص راستہ میں نظروں سے اوجھل ہو جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دو ہاتھ دیوار پر مارے اور ان کے ساتھ اپنے چہرے پر تیمم فرمایا پھر دوسری ضرب لگا کر اپنی کہنیوں کا تیمم فرمایا پھر اس شخص کے سلام کا جواب مرحمت فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ مجھے جواب دینے سے صرف یہ مانع تھا کہ میں باوجود نہیں تھا تو یہ حدیث ترجمہ الباب کو صراحتاً ثابت کر رہی ہے۔

ردایہ مشکوٰۃ میں متعارض اور اس کا حل:

رہا یہ اشکال کہ ایک حدیث میں مسلم علیہ وهو بیول ہے اور دوسری حدیث میں ہے کہ پیشاب سے فارغ ہو چکے تھے جب سلام کیا گیا تو ان میں تطہیق بالکل آسان ہے کہ یہ متعدد واقعات ہیں یاخرج من البول مجاز پر محمول ہے (کہ قریب تھا کہ پیشاب سے فرشتہ پاستے یا وهو بیول میں تاویل ہو کر ابھی ابھی فارغ ہو کر آئے تھے راوی نے ماکان کے اعتبار سے وهو بیول کہہ دیا حالانکہ فارغ ہو چکے تھے۔ (امترم) واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱) عام فقہاء نے اس مسئلہ کی تصریح کی ہے..... ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ ایک شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیشاب فرما رہے تھے اُس نے سلام کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم مجھے اس حالت میں دیکھو تو مجھے سلام مت کیا کرو کیونکہ اگر تم اس حالت میں مجھے سلام کرو گے تو میں جواب نہ دوں گا اس سے معلوم ہوا جیسا کہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا ہے کہ سلام کا جواب بطور احسان و زبانتی کے تھا۔

(۲) مسئلہ ثانیہ میں مذکور مسئلہ:

بذل میں بخنی سے نقل کیا ہے امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ جنازہ کی نماز کے لئے بھی تیمم جائز ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اندیشہ ہو جیسا کہ نماز جنازہ اور نماز عیدین اور ان کا کوئی بدل (تضاد) بھی ممکن نہ ہو تو ایسی عبادات کے لئے بھی تیمم کرنا جائز ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورِ الْكَلْبِ

محدثنا سُوْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ النَّخَعِيُّ حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَيُّوبَ يَحْدُثُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: يُغْسَلُ الْإِنَاءُ إِذَا وَلِّغَ فِيهِ الْكَلْبُ سَبْعَ مَرَّاتٍ: أَوْ لَاهُنَّ، أَوْ أَخْرَاهُنَّ بِالنَّزَابِ، وَإِذَا وَلِّغْتَ فِيهِ الْهَرَّةُ غُسْلَ مَرَّةٍ. قَالَ أَبُو عِيْسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَاحْمَدُ وَاسْحَقُ. وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَ هَذَا، وَلَمْ يُذَكِّرْ فِيهِ: إِذَا وَلِّغْتَ فِيهِ الْهَرَّةُ غُسْلَ مَرَّةٍ. قَالَ وَلِيُّ الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغْفَلٍ:

بَابُ هِيَ كَتَبَ كَ جَوَلَنَ كَابِيَانِ

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ برتن کو دھویا جائے گا جب کہ اس میں منڈال دے سات مرتبہ۔ پہلی مرتبہ فرمایا آخری مرتبہ مٹی سے دھویا جائے۔ اور جب پانی اس میں منڈال دے تو بس ایک مرتبہ برتن کو دھویا جائے گا۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور امام شافعی، احمد، اسحق کا یہی قول ہے۔ اور اس حدیث کو متعدد طرق سے عن ابی ہریرۃ عن النبی ﷺ کی سند سے اسی طرح نقل کیا گیا اور اس میں یہ نہیں ہے (اذا ولّغت فیہ الهرّة) کہ جب اس میں پانی منڈال دے۔ باب میں عبد اللہ بن مغفل سے روایت ہے۔

## ﴿تشریح﴾

کتے کے استعمال شدہ برتن دھونے کا حکم

کتے کے استعمال شدہ برتن کو پاک کرنے میں مختلف روایتیں وارد ہیں جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا حنفیہ کا مذہب کتے کے جھوٹے

(ما بقیہ حاشیہ) جبکہ اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو اہل کوفہ لیت اور اورانی کا یہی مذہب ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم ہونے کی حالت میں تیمم فرمایا کہ کہیں یہ سلام کا جواب فوت نہ ہو جائے اور امام مالک و شافعی اور احمد رحمہم اللہ تعالیٰ نے تیمم ہونے کی حالت میں تیمم سے منع فرمایا ہے لیکن یہ حدیث ان کے خلاف محبت ہے اٹھی۔ ابنِ رسلان فرماتے ہیں: اس سے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے استدلال کیا ہے کہ تیمم اس شخص کے لئے جائز ہے جس کو فوت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو اور یہ حدیث مالکیہ کے دو قول میں سے ایک قول کی دلیل ہے کہ نماز جنازہ کے لئے تیمم جائز ہے۔ ابھی

قلت: جب اس حدیث سے استدلال ہو سکتا ہے کہ جس عبادت کے وقت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو اور اس کا بدل بھی موجود ہو اس کے لئے تیمم جائز ہے تو ایسی عبادت جس کا بدل نہیں جیسا کہ جنازہ کی نماز۔ جب اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس حدیث سے اس کے لئے تیمم کے جواز پر بطریق اولیٰ استدلال کیا جاسکتا ہے۔

برتن کو پاک کرنے میں ایسا ہی ہے جیسے کہ دوسری نجاست مغلطہ کو پاک کرنے کا طریقہ ہے ان میں کوئی فرق نہیں۔<sup>(۱)</sup>  
حدیث باب کا جواب اور مختلف احادیث میں تطبیق:

لیکن انصار مدینہ کتوں کے معاملہ میں کوئی اہتمام نہیں کرتے تھے کیونکہ انصار مدینہ اہل کتاب کے ساتھ زیادہ رہ چکے تھے اور اہل کتاب کتوں سے بچنے میں تساہل برتتے تھے لہذا شروع اسلام میں کتوں کے متعلق سختی کی گئی جیسا کہ کتوں کے قتل کے حکم سے معلوم ہوتا ہے پھر جب کتوں کا ناپاک ہونا ان کے ذہنوں میں اچھی طرح بیٹھ گیا اور ان سے اختلاط کی نفرت ان کے دلوں میں راسخ ہو گئی تو ان کتوں کی نجاست کا حکم عام نجاستوں کی طرح ہو گیا۔ اس تطبیق سے روایات مختلفہ میں تضاد ختم ہو گیا کیونکہ جن روایات میں کتوں کے جھوٹے کوسات یا آٹھ دفعہ دھونے کا ذکر ہے، ان سب روایات کا الگ الگ صحیح محمل موجود ہے<sup>(۲)</sup> (کہ شروع اسلام میں یہ حکم تھا) تو اس طرح تین دفعہ دھونے والی روایت اور اس روایت میں تعارض نہ رہے گا اس طرح اس مسئلہ میں جو بھی روایت وارد ہے تو وہ مقام محل کے لحاظ سے حنفیہ کے نزدیک تعظیظ پر محمول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ<sup>(۳)</sup> کے مذہب پر ان روایات کے سبب جو اشکال وارد ہوتا ہے وہ مخفی نہیں۔

کیونکہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب میں جب تک پانی کے اوصاف ثلاثہ میں کوئی وصف نہ بدلے پانی ناپاک نہیں ہوتا

(۱) اس طرح (مذہب حنفی میں تمام) روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے جیسا کہ فقہ حنفیہ آ رہا ہے نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جو کہ سات دفعہ دھونے والی حدیث کے راوی ہیں ان کا فتویٰ یہ ہے کہ ایسے برتن کو تین دفعہ دھو یا جائے گا ان سے اس مسئلہ میں متعدد صحیح روایات مروی ہیں جن کو امام نبوی نے ذکر کیا ہے نیز سات دفعہ دھونے والی روایات میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم احتجاجی ہو بعض اصناف نے سات دفعہ دھونے کو مستحب فرمایا تو اس صورت میں روایات مختلفہ میں نہ اشکال ہو گا اور نہ ہی اضطراب۔

(۲) ورنہ روایات میں شدید اختلاف ہو گا کیونکہ بعض روایتوں میں سات دفعہ دھونے کا حکم ہے اور بعض روایات میں کتے کے جھوٹے برتن کو آٹھ دفعہ دھونے کا حکم ہے اور بعض روایات میں آٹھویں دفعہ برتن کو مٹی سے اور بعض روایتوں میں ساتویں دفعہ مٹی سے برتن کو صاف کرنے کا حکم ہے اور بعض روایات میں پہلی دفعہ اور بعض میں آخری دفعہ اور بعض میں مطلقاً کسی ایک دفعہ مٹی کے استعمال کا حکم ہے۔  
مالکیہ کے نزدیک حدیث باب ضعیف ہے:

ابن عربی فرماتے ہیں امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتے کے منڈالنے کی وجہ سے برتن کے دھونے کو ضعیف فرمایا ہے کیونکہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے ٹھکڑا مائستکن غلبکم فرمایا یہ حدیث باب کے مقابلہ میں ہے اس آیت میں اللہ پاک نے ان حکاری کتوں کے لعاب نکلنے کے باوجود حکار کو دھوئے بغیر کھانے کا حکم دیا اور یہ بات بالکل واضح ہے بعض علماء مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ضعیف اس لئے ہے کہ برتن کے دھونے کے لازم ہونے کا حکم مجھ سے بالاتر ہے کیونکہ برتن دھونے کے وجوب کا سبب موجود نہیں کیونکہ کتوں کے پالنے کی اجازت شریعت میں موجود ہے نیز حدیث باب، حدیث برہ (جس میں مٹی کے جھوٹے کو پاک فرمایا گیا ہے) کے معارض ہوئی بعض علماء مالکیہ نے اس حدیث کے ضعیف ہونے کی وجہ، احادیث میں اضطراب کا ہونا بتلایا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم ضعیف اس لئے ہے کہ یہ دھونے کا حکم نجاست کے ازالہ کے لئے ہے یا یہ دھونے کا حکم عبادت (امر تعبدی) کے لئے ہے یا کسی اور وجہ سے کتے کے جھوٹے کو دھونے کا حکم ہے۔

(۳) ابن قدامہ فرماتے ہیں: امام مالک، اوزاعی اور داور رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب میں کتے اور خنزیر کا جھوٹا پانی پاک ہے اس سے وضو کیا جاسکتا ہے اور چٹا بھی صحیح ہے نیز اگر یہ جانور کھانے میں منڈال دیں تو وہ کھانا حرام نہیں ہو گا زہری رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں: اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اس پانی سے وضو کیا جاسکتا ہے عیدۃ بن ابی لباب، ثوری، ابن ماجہ اور ابن مسعود کہتے ہیں کہ ایسے پانی سے وضو بھی کیا جائے گا اور (احتیاطاً مٹی سے) ختم بھی کیا جائے۔

اور یہ بات امر بدیہی ہے کہ جب کتا ایک برتن میں سے پانی پیے اگر چہ اس برتن میں پانی زیادہ نہ ہو تب بھی اس پانی کے اوصاف نکلاؤ  
میں سے کوئی وصف نہیں بدلتا پھر مالکیہ نے اس قدر مبالغے کے ساتھ دھونے کا حکم کیوں دیا ہے؟ (یہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ پر اشکال  
ہے اور یہ اشکال مالکیہ کے مذہب کی ایک روایت کے مطابق ہے از مترجم) مالکیہ اس اشکال سے اس طرح چھٹکارا حاصل کرتے ہیں کہ  
ان احادیث میں برتنوں کو پاک کرنے اور پانی کو بہانے کا حکم وارد ہوا ہے کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے..... یہ حکم پانی کی نجاست کی وجہ  
سے نہیں بلکہ اس پانی کے استعمال سے تکلیف اور نقصان کے پہنچنے کا اندیشہ ہے اور یہ نقصان اور ضرر دوسرے تمام جانوروں میں سے  
صرف کتے کے ساتھ خاص ہے (یعنی اس پانی میں زہر پلا پین کتے سے منتقل ہو جاتا ہے۔ از مترجم) مالکیہ<sup>(۱)</sup> ہمارے ساتھ متفق ہیں کہ  
کتے کے پیشاب والے برتن کی پاکی کا طریقہ دوسری تمام نجاست سے بڑھا ہوا نہیں ہے لیکن اسکے پیشاب کی نجاست اس کے جوٹھے  
کی نجاست سے کم تر ہے (جس نجاست کو خاص وہ کتے کے مابقی پانی میں نقصان دہ شے شمار کرتے ہیں تو یہ مالکیہ پر دوسرا اعتراض  
ہوا کہ کتا اگر برتن میں پیشاب کر دے تو ایسے برتن کو تین مرتبہ دھویا جائے گا اور اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو ایسے برتن کو سات  
دفعہ دھویا جائے یہ حکم سمجھ سے بالاتر ہے از محمد زکریا مدنی) شافعیہ<sup>(۲)</sup> نے سات دفعہ دھونے والی روایت کو سند کے عالی ہونے کی وجہ سے  
ترجیح دی ہے جیسا کہ ان کا طریقہ کار ہے (یعنی وہ اصح الامالیہ پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھتے ہیں)۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورِ الْهَرَةِ

حدثنا اسحق بن موسى الانصاري حدثنا معن حدثنا مالك بن انس عن اسحق بن عبد  
الله بن ابي طلحة عن حميدة بنت عبيد بن رفاعه عن كُبَيْشَةَ بِنْتِ كَعْبٍ بن مالك، وَكَانَتْ  
عِنْدَ ابْنِ اَبِي قَتَادَةَ: اِنْ اَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ عَلَيْهَا، قَالَتْ: فَسَكَبْتُ لَهُ وَضُوءًا، قَالَتْ: فَجَاءَتْ هَرَّةٌ  
تَشْرَبُ فَاَصْغَى لَهَا الْاِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ، قَالَتْ كُبَيْشَةُ: فَرَأَيْتُ اَنْظُرُ اِلَيْهَا فَقَالَ: اَتَعْجَبِينَ يَا بِنْتُ  
اَخِي؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ قَالَ: اِنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، اِنَّمَا هِيَ

(۱) بخلاف شافعیہ اور حنابلہ کے کہ ان کے یہاں کتے کے پیشاب اور اس کے جھوٹے کا ایک ہی حکم ہے ابن حجر نے شرح المنہاج میں اور ابن قدامہ نے المغنی  
میں اس کی تصریح کی ہے۔

(۲) شافعیہ نے سات مرتبہ دھونے والی روایت کو ترجیح دی ہے اور مالکیہ کی چار روایات میں سے ایک روایت اسی کے موافق ہے اور امام احمد رحمہ اللہ کی بھی  
ایک روایت اسی طرح ہے ان کی دوسری روایت جو کہ شروحات میں مشہور ہے کہ وہ آٹھ مرتبہ دھونے والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں المروء المریع "میں ہے تمام  
نجاستات چاہے وہ کتے کی نجاست ہو یا خنزیری اگر وہ زمین پر لگ جائے تو ایک مرتبہ دھونا کافی ہے اور اگر زمین کے علاوہ پر (پتھر، جسم، برتن) نجاست لگ  
جائے تو اگر وہ نجاست کتے اور خنزیر کی نجاست ہے تو اسے سات مرتبہ دھونا ضروری ہے جس میں ایک مرتبہ مٹی سے بھی رگڑا جائے گا اور کتے اور خنزیر کے علاوہ  
کی نجاستوں میں سات مرتبہ دھویا جائے گا مٹی کے استعمال کی ضرورت نہیں آگئی۔ شافعیہ اور حنابلہ نے مٹی کے استعمال والی روایت کو ترجیح دی ہے اس وجہ سے  
اس پر ان کا عمل ہے اور مالکیہ مٹی کے استعمال کے قائل نہیں ہیں تو انہوں نے اس زیادتی (عقروہ العاصیہ بالخراب) پر کلام کیا ہے جیسا کہ مطولات میں اس  
کی تفصیل موجود ہے۔

مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ اَوْ الطَّوَافَاتِ. وَلَدَرَوُیْ بَعْضُهُمْ عَنْ مَالِكٍ: وَكَانَتْ عِنْدَ ابْنِ قَتَادَةَ، وَالصَّحِيحِ ابْنِ ابْنِ قَتَادَةَ. قَالَ وَلِيَّ الْبَابِ عَنْ عَائِشَةَ، وَابْنِ هُرَيْرَةَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ: مِثْلُ الشَّافِعِيِّ وَاحْمَدَ وَاسْتَحَقَّ: لَمْ يَرَوْا بِسُورِ الْهَرَّةِ بَأْسًا. وَهَذَا أَحْسَنُ شَيْءٍ رَوِيَ فِي هَذَا الْبَابِ. وَقَدْ جَوَّزَ مَالِكٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ اسْتَحَقَّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ ابْنِ طَلْحَةَ، وَلَمْ يَأْتِ بِهِ أَحَدٌ آتَمَ مِنْ مَالِكٍ.

باب ہے بلی کے جھوٹے کا بیان

کہوہ بنت کعب بن مالک جو حضرت ابوقتادہ کے بیٹے کے نکاح میں تھیں، ابوقتادہ ان کے پاس تشریف لائے (کہوہ فرماتی ہیں) میں نے ان کے لیے وضو کا پانی ان کے اعضائے وضو پر اغڑ دیا۔ (روایہ) کہتی ہیں کہ پس بلی آئی اور پانی پینے لگی تو (ابوقتادہ) انہوں نے بلی کے لیے برتن کو جھکا دیا۔ یہاں تک کہ بلی نے پانی پی لیا۔ کہوہ کہتی ہیں ابوقتادہ نے مجھے دیکھا کہ میں ان کی طرف دیکھ رہی ہوں تو ابوقتادہ نے فرمایا اے بیٹی! کیا تمہیں تعجب ہے میں نے کہا جی ہاں۔ تو فرمایا کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ بلی ناپاک نہیں ہے۔ بلی تو تم پر چکر لگانے والوں یا دایوں میں داخل ہے (سکب الماء) (ن) پانی وغیرہ گراما، المنجد ص ۴۸۱) ولی الباب: باب میں حضرت عائشہؓ اور ابو ہریرہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین اور ان کے بعد اکثر علماء کا یہی مذہب ہے۔ جیسے امام شافعی، احمد، احنف ان کی رائے میں بلی کے جھوٹے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ حدیث اس باب کی روایات میں سب سے عمدہ روایت ہے۔ امام مالکؒ نے اس حدیث کو اسحق بن عبد اللہ بن ابی طلحہ کی سند سے سند جید کے ساتھ بیان کیا ہے اور کوئی روای بھی امام مالک سے زیادہ مکمل اس روایت کو بیان نہیں کرتا۔

### ﴿تشریح﴾

قوله انما هي من الطوافين عليكم والطوافات

یہ علت ہر اس جانور کو شامل ہے جو کہ کثرت سے انسان کے ساتھ رہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس جانور سے بچنے میں حرج ہے۔

حدیث باب سے مستنبط اصول اور ضابطے

اور یہ حدیث ایک بڑے قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے جس سے چند قواعد نکلتے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

- (۱) اور ہر قاعدہ کے تحت بہت سی فروع موجود ہیں ان کی تفصیل صاحب الاشیاء والظہار نے نقل کی ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ قاعدہ مشقت آسانی پیدا کرتا ہے اس کا بیان یہ ہے کہ احکام میں تخفیف کرنے والے اسباب سات ہیں
- ۱۔ سحر ۲۔ مرض (بیماری) ۳۔ کراہ ۴۔ لسان ۵۔ جمل ۶۔ تنگی ۷۔ مصیبت و نقصان کا عموم (کسی آزمائش میں بہت سے لوگ شریک ہوں یا بہت سارے لوگوں کا کوئی نقصان ہو رہا ہو۔ از مترجم) پھر فرماتے ہیں کہ پانچواں قاعدہ ضرر اور تکلیف وہ اشیاء کو زائل کیا جائے گا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)



۱۔ فقہاء کا یہ قول: ضرر احکام کو ساقط کرنے والا ہے۔

۲۔ الحرج مدفوع (شریعت میں حرج اٹھالیا گیا ہے)

۳۔ مشقت احکام میں آسانی کا سبب بنتی ہے۔ اور ان تمام قاعدوں کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ”وما جعل علیکم

فی الدین من حرج“ سے ہوتی ہے۔

حضرت کبیرہ رضی اللہ عنہا کے تعجب کا سبب:

مصنف کا قول (لمرأسی انظر الیہ الخ) یہ دلالت کرتا ہے کہ حضرت کبیرہ کو تعجب اسی وجہ سے ہوا کہ انہوں نے اس کام کو شریعت کے قاعدے کے خلاف سمجھا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر جانور کا گوشت حرام ہو تو اس کا جھوٹا بھی حرام ہوتا ہے۔ جب بلی کے گوشت کا ٹاپاک ہونا معلوم تھا تو اس کا جھوٹا بھی (۱) ٹاپاک ہونا چاہیے کیونکہ کسی بھی جانور کے جھوٹے گوشت کے حکم دیا جاتا ہے، نیز تعجب کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں شاید بلی سے احتراز کرنے کا حکم دیا ہو، اس کے جھوٹے کی ٹاپاکی کے پیش نظر پھر اس کے جھوٹے کے استعمال میں اجازت مرحمت فرمادی تو حضرت کبیرہ کو اس حرمت کا نسخ نہیں پہنچا تھا تو ان کو قاعدہ کے اس فعل پر تعجب ہوا جو کہ ان کے علم کے مخالف تھا یا تعجب کی وجہ یہ ہے کہ اس بلی کی حرمت اور اس کا گند ہونا انسانی طبائع میں راسخ تھا تو انہوں نے اس فعل کو اپنی طبیعت کے خلاف سمجھا اس وجہ سے ان کو تعجب ہوا۔

(یعنی حاشیہ) اور اس قاعدے کے اوپر جو فقہی ابواب اور ان کے متعلقات کی بناء ہے وہ بھی مستقل قواعد کی حیثیت رکھتی ہے ان قاعدوں میں سے ایک قاعدہ ”الضرورات تنسیح المحظورات“ ضرورت کے موقع پر ممنوع اشیاء مباح ہو جاتی ہیں اس لئے۔

بلی کے جھوٹے میں ائمہ اربعہ کا اختلاف، دلائل، وجوہ ترجیحات:

(۱) ائمہ کا بلی کے جھوٹے کے متعلق اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ یہ پاک ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ مکروہ فرماتے ہیں کہ راست تحریم یا حرج کی دونوں ہی قول ہیں۔ درمختار میں ہے کہ اس کا جھوٹا ضرورت کی وجہ سے پاک ہے اور اس قول کے مطابق اگر دوسرا پانی موجود ہے تو مکروہ تنزیہی ہے ورنہ بالکل مکروہ نہیں ہے۔ جیسا کہ بلی کے پس خوردہ کو فقیر کھائے (تو بلا کراہت جائز ہے) حنفیہ نے بھی احادیث سے استدلال کیا ہے جن کو حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ نے بذل میں اٹھادی رحمہ اللہ نے شرح المعانی آقا میں ذکر کیا ہے۔ ان دلائل میں سے چند ایک احادیث درج ذیل ہیں:

۱۔ وہ حدیث جس میں بلی کے منہ اٹھانے کی وجہ سے برتن کو دھونے کا حکم ہے۔

۲۔ وہ حدیث جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ترمذی میں موجود ہے ”اذا ولغت الہرة غسلت مرة“ اس کے علاوہ اور بہت سی مرفوع اور مقوف روایات ہیں۔

۳۔ ”الہرة سبع“ والی حدیث۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث باب کا یہ جواب دیا ہے کہ بلی اگر انسان کے کپڑے وغیرہ کو چھوتی ہوئی نکل جائے تو اس طرح کپڑے ٹاپاک نہ ہوں گے یہ حدیث باب کا مکمل ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مرفوع فرمان: ”لو لم یسجدت من حیثہ“ سے بلی کے جھوٹے کی طہارت ثابت نہیں ہوتی (بلکہ صرف اتنا ثابت ہو رہا ہے کہ بلی ٹاپاک نہیں ہے از مترجم۔) اگر ہاتھ کو جھکا تو یہ ایوانہ کا اپنا فعل ہے انہوں نے حدیث باب سے بلی کے جھوٹے کی طہارت پر استدلال کیا (تو بلی کے جھوٹے کی طہارت فعل ابی قادیہ سے معلوم ہو رہی ہے۔ یہ حدیث مرفوع نہیں۔ از مترجم۔)

نیز (دوسرا جواب) اس حدیث کو ابن مندہ وغیرہ نے مغلوط قرار دیا ہے کیونکہ کبیرہ اور حمیدہ مجہول ہیں جیسا کہ اذہب میں ہے۔ وقت نظر سے دیکھا جائے تو حدیث باب ان علماء احناف کی دلیل بنتی ہے جو اس کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں۔

## بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ

☆ حَدَّثَنَا هِنَادٌ حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ: بَالَ جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ لَمْ تَوْضَا وَمَسَحَ عَلَى خَفَيْهِ. فَقِيلَ لَهُ أَتَفْعَلُ هَذَا قَالَ وَمَا مَنَعُنِي وَقَلَرَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَفْعَلُهُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ: وَكَانَ يُعْجِبُهُمْ حَدِيثُ جَرِيرٍ، لِأَنَّهُ إِسْلَامُهُ كَانَ بَعْدَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ. هَذَا قَوْلُ إِبْرَاهِيمَ، يَعْنِي كَانَ يَعْجِبُهُمْ.

قال: وفي الباب عن عُمَرَ، وَعَلِيٍّ، وَحُذَيْفَةَ، وَالْمُغِيرَةَ، وَبِلَالٍ، وَسَعْدٍ، وَأَبِي أَيُّوبَ، وَسَلْمَانَ، وَبُرَيْدَةَ، وَعُمَرَ بْنِ أُمَيَّةَ، وَأَنَسَ، وَسَهْلَ بْنَ سَعْدٍ، وَيَعْلَى بْنَ مُرَّةَ، وَعُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ، وَأَسَامَةَ بْنَ شَرِيكَ، وَأَبِي أَسَامَةَ، وَجَابِرَ، وَأَسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ، وَابْنَ عُقَابَةَ، وَيُقَالَ ابْنُ عِمَارَةَ، أَبِي بَنُ عِمَارَةَ. قَالَ أَبُو عَمْسٍ: وَحَدِيثُ جَرِيرٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَيُرْوَى عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ قَالَ: رَأَيْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ تَوْضَا وَمَسَحَ عَلَى خَفَيْهِ. فَقُلْتُ لَهُ فِي ذَلِكَ؟ فَقَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوْضَا وَمَسَحَ عَلَى خَفَيْهِ. فَقُلْتُ لَهُ: أَقَبَلَ الْمَائِدَةَ أَمْ بَعْدَ الْمَائِدَةِ؟ فَقَالَ: مَا أَسْلَمْتُ إِلَّا بَعْدَ الْمَائِدَةِ. حَدَّثَنَا بِهَذَا قَتَيْبَةُ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ زَيْدٍ الْيَرْبُوعِيُّ عَنْ مُقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ عَنْ جَرِيرٍ قَالَ وَرَوَى بَقِيَّةُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ ابْنِ أَنَسٍ عَنْ مُقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ عَنْ جَرِيرٍ. وَقَالَ رَوَى بَقِيَّةُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَدَهَمَ عَنْ مُقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ عَنْ جَرِيرٍ هَذَا حَدِيثٌ مُفَسَّرٌ، لِأَنَّهُ بَعْضُ مَنْ أَنْكَرَ الْمَسْحَ عَلَى الْخَفَيْنِ تَأَوَّلَ أَنَّ مَسْحَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى الْخَفَيْنِ كَانَ قَبْلَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ، وَذَكَرَ جَرِيرٌ فِي حَدِيثِهِ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ عَلَى الْخَفَيْنِ بَعْدَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ.

باب ہے چڑے کے موزے پر مسح کرنے کا بیان

ہمام بن حارث کہتے ہیں کہ جریر بن عبد اللہ نے پیشاب کیا پھر وضو کیا اور چڑے کے موزے پر مسح کیا۔ ان سے کہا گیا کہ آپ ایسا (چڑے کے موزے پر مسح) کر رہے ہیں تو جریر بن عبد اللہ نے کہا کہ مجھے اس سے کیا چیز روک سکتی ہے جبکہ میں نے حضور ﷺ کو (چڑے کے موزوں پر مسح) کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ راوی کہتا ہے کہ صحابہ کرام کو حضرت جریر کی حدیث پسند تھی۔ کیونکہ جریر سورۃ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد مسلمان ہوئے۔

وفی الباب: باب میں عمرؓ، علیؓ، حذیفہؓ، مغیرہؓ، بلالؓ، سعدؓ، ابویوبؓ، سلمانؓ، بریدہؓ، عمرو بن امیہؓ، انسؓ، سہل بن سعدؓ، یعلیٰ بن مرہؓ، عبادہ بن صامتؓ، اسامہ بن شریکؓ، ابواسامہؓ، جابرؓ، اسامہ بن زیدؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت جریرؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ شہر بن حوشب سے منقول ہے کہ میں نے جریر بن عبد اللہ کو دیکھا انہوں نے وضو کیا اور چڑے کے موزے پر مسح کیا میں نے ان سے اس کے متعلق سوال کیا تو فرمایا کہ میں نے حضور ﷺ کو دیکھا آپ نے وضو کیا اور چڑے کے موزے پر مسح کیا تو میں نے عرض کیا کہ سورۃ مائدہ کی آیت کے نازل ہونے

سے پہلے کا واقعہ ہے یا بعد کا ہے تو جریر بن عبد اللہؓ نے فرمایا کہ میں سورہ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد ہی تو مسلمان ہوا ہوں۔ ہمیں اس روایت کو تنبیہ نے اپنی سند کے ساتھ جریرؓ سے نقل کیا ہے اور بقیہ راوی نے ابراہیم بن ادھم عن شہر بن حوشب عن جریرؓ کی سند سے نقل کیا۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مفسر ہے کیونکہ جو لوگ مسح علی الخفین کے قائل نہیں ہیں۔ انہوں نے تاویل کی تھی کہ حضور ﷺ نے چمڑے کے موزوں پر سورہ مائدہ کے نازل ہونے سے پہلے مسح کیا۔ اور جریر بن عبد اللہؓ نے اپنی حدیث میں بتا دیا کہ انہوں نے حضور ﷺ کو دیکھا ہے کہ آپ نے چمڑے کے موزوں پر مسح فرمایا ہے۔ سورہ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد (یعنی جریر بن عبد اللہؓ نے وضاحت کر دی)

### ﴿تشریح﴾

ہذا حدیث مفسر کی وضاحت

قوله وهذا حدیث مفسر

یہ لفظ اسم فاعل کے وزن پر مفسر بھی ہو سکتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اس حدیث نے اس آیت کی تفسیر کر دی جس سے پاؤں کے دھونے کا حکم سمجھ میں آ رہا تھا اور آیت کی تفسیر یہ ہے کہ پاؤں کے دھونے کا حکم اس وقت ہے جبکہ پاؤں میں موزے نہ ہوں یا مطلب یہ ہو کہ آپ علیہ السلام کی دوسری تمام روایات جو مسح کے متعلق مروی ہیں یہ حدیث باب ان کے لئے بطور مفسر کے ہے کیونکہ ان احادیث میں یہ احتمال تھا کہ مسح علی الخفین سورہ مائدہ کی آیت وضو نازل ہونے سے پہلے کا واقعہ ہو نہ کہ اس کے بعد کا تو اس حدیث نے یہ بیان کر دیا کہ مسح علی الخفین آپ علیہ السلام کا جو فعل ہے وہ نزول مائدہ سے پہلے بھی ہے اور اس کے بعد بھی۔ یہ مسح علی الخفین والا واقعہ نزول مائدہ سے پہلے ہی ہونے پر منحصر نہیں۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ لفظ اسم مفعول کے وزن پر مفسر ہو (تو یہ لفظ مفسر اصطلاحی ہوگا یعنی ظاہر نص کا مقابلہ از مترجم) اب معنی یہ ہوگا کہ جریر نے اس حدیث میں یہ تفسیر کر دی کہ آپ علیہ السلام نے موزوں پر نزول مائدہ کے بعد جو مسح کیا تھا جریر کہتے ہیں میں اس واقعہ کو بیان کر رہا ہوں لہذا مسح علی الخفین والی روایت میں نسخ یا تاویل اور تخصیص کا احتمال نہیں رہا تو اس صورت میں مفسر اصول فقہ کے اصطلاحی معنی کے لحاظ سے مستعمل ہوا ہے۔

پھر مسح علی الخفین والی حدیث معنی کے اعتبار سے اس قدر حدیث شریعت کو پہنچ گئی ہے کہ بعض علماء نے اس حدیث کے متواتر<sup>(۱)</sup> ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور یہ دعویٰ صحیح اور ناقابل انکار ہے لہذا آیت کے عموم کا اس حدیث سے نسخ جائز ہے۔

(۱) مسح علی الخفین متواتر احادیث سے ثابت ہے، اور اس کا منکر کافر ہے اور اہل سنت والجماعت سے خارج ہے۔ اہل اصول کی ایک جماعت نے اس کے متواتر ہونے کی تصریح کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ میں اس شخص پر کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں جو مسح علی الخفین کے جواز کا قائل نہ ہو اور امام ابو یوسفؒ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین والی روایت اس درجہ حدیث شریعت تک پہنچی ہے کہ اس سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے ابن مبارکؒ سے مروی ہے کہ مسح علی الخفین کے مسئلہ میں صحابہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ جس صحابی سے بھی مسح علی الخفین کا انکار منقول ہے اس سے اس کا ثبوت بھی مروی ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لفظ ار جلکم میں نصب اور جر کی دو قرأتوں کے متعلق مشہور توجیہ اور اس پر رد

فتح کے قول کی ضرورت اس وقت پیش آئے گی جبکہ نصب اور جر والی دونوں قراءتیں پاؤں کے دھونے پر محمول ہوں اور یہی بات صحیح ہے اور یہ جو مشہور ہے کہ ار جلکم کا نصب یہ دھونے پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ اس وقت عطف وجوہ حکم پر ہوگا اور جر والی روایت مسیح پر دلالت کر رہی ہے (کہ پاؤں میں موزے ہونے کی صورت میں موزوں پر مسح کیا جائے گا یہ جر والی روایت کا محمل ہے۔) از مترجم) کیونکہ اس جر کی صورت میں عطف ردوسم پر ہوگا لہذا اس صورت میں فتح کے قول کی ضرورت نہیں علماء نے دو قرأتوں کو دو حالتوں (موزے پہننے والی اور بغیر موزے والی حالت) پر اس لئے محمول کیا ہے کہ دو قرأتیں دو آجوں کے حکم میں ہوتی ہیں لیکن محققین نے اس توجیہ کا رد کیا ہے۔

لہذا اس توجیہ پر اعتماد (۱) مناسب نہیں ہے (یہ توجیہ ناقابل اعتماد ہے۔ از مترجم) اور نہ ہی یہ ہمارے مقاصد میں سے ہے کہ ہم اس کی طرف التفات کریں واللہ ولی التوفیق۔

### باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم

محدثنا فضیلة حدثنا ابو عوانة عن سعید بن مسروق عن ابراهيم التیمی عن عمرو بن میمون عن ابي عبد الله الجذلی عن خزيمة بن ثابت عن النبی صلی الله علیه وسلم: انہ سئل عن المسح علی الخفین؟ فقال: للمسافر ثلاث، وللمقیم یوم. وذكر عن یحیی بن معین انه صحیح حدیث خزيمة بن ثابت فی المسح.

وابو عبد الله الجذلی اسمة: عبید بن عبید یقال: عبید الرحمن بن عبید. قال ابو عیسی: هذا حدیث حسن صحیح. وفي الباب عن علی، وابی بکر، وابی هريرة وصفوان بن عسال، وعوف بن مالک، وابن عمر، وجریر.

☆ محدثنا هناد حدثنا ابو الاخوص عن عاصم بن ابي النجود عن زر بن حبیش عن صفوان بن عسال قال: کان رسول الله ﷺ یأمرنا اذا کنا سفراً ان لا نترک خفافنا ثلاثة ايام ولنا لیھن الا من جنابة، ولکن من غائط وبول ونوم.

(بقیہ حاشیہ) انس بن مالک سے اہل سنت والجماعت کی علامات کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ تم شیخین سے محبت رکھو اور دونوں دامادوں (مثنیٰ علی رضی اللہ عنہما) پر کسی قسم کی غصہ و کینہ نہ کرو اور مسح علی الخفین کے قائل ہو کذا فی الاوجز۔ ابن العربی فرماتے ہیں: مسح علی الخفین شریعت میں ایک حکم سنت نبوی اور حج السنہ شریعی حکم ہے۔ بدھوں کے سوا اس کا کوئی منکر نہیں، امام مالک سے اس کا انکار مروی ہے لیکن امام مالک کی یہ روایت غیر صحیح ناقابل التفات ہے۔ سوائے خوارج و بدعتی اور شیعوں کے فرقہ امامیہ کے کسی نے بھی مسح علی الخفین کا انکار نہیں کیا۔

(۱) کیونکہ اللہ کا فرمان: الی الکعبین اس معنی کی لٹی کر رہا ہے کیونکہ پاؤں کا مسح کھنوں تک نہیں ہوتا (لہذا جر والی روایت سے مسح علی الخفین مراد لینا صحیح نہیں کیونکہ موزوں کے صرف بالائی حصہ پر مسح ہوتا ہے نہ کہ کھنوں سمیت۔ از مترجم) لہذا یہ توجیہ ناقابل اعتماد ہے۔

قال ابو عیسی: هذا حدیث حسن صحیح.

وقد رَوَى الْحَكَمُ بْنُ عُثَيْبَةَ وَحَمَّادُ عَنْ اِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عَنْ اَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيِّ عَنْ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ. وَلَا يَصِحُّ. قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ: قَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ شُعْبَةُ: لَمْ يَسْمَعْ اِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيُّ مِنْ اَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيِّ حَدِيثَ الْمَسْحِ.

وَقَالَ زَائِدَةُ عَنْ مَنْصُورٍ: كُنَّا فِي حُجْرَةِ اِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ، وَمَعَنَا اِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ، فَحَدَّثَنَا اِبْرَاهِيمُ التَّيْمِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ اَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيِّ عَنْ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْحِ عَنْ الْخَفِيِّ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ اِسْمَاعِيلَ: أَحْسَنُ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثُ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ الْمُرَادِي.

قال ابو عیسی: وهو قول اکثر العلماء من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین ومن بعدهم من الفقهاء، مثل: سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وابْنِ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيِّ، وَاحْمَدُ، وَاسْتَفْحَقُوا: قَالُوا يَمْسَحُ الْمُقِيمُ يَوْمًا وَلَيْلَةً، وَالْمَسَافِرُ لثَلَاثَةِ اَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ.

قال ابو عیسی: وقد رَوَى عَنْ بَعْضِ اَهْلِ الْعِلْمِ: أَنَّهُمْ لَمْ يُوقِفُوا فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخَفِيِّ، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ. قَالَ ابو عیسی: وَالتَّوَلُّيْتُ أَصَحُّ.

وقد رَوَى هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ أَيْضًا مِنْ غَيْرِ حَدِيثِ عَاصِمٍ.

باب ہے مسافر اور مقيم کے لیے مسح علی الخفین کا بیان

(اس باب میں مالکیہ پر رد ہو گیا کیونکہ مالکیہ کی نمبر ایک روایت میں مسح علی الخفین مسافر کر سکتا مقيم نہیں کر سکتا۔ نمبر ۲

اور مالکیہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مسح علی الخفین مقيم اور مسافر دونوں کر سکتے ہیں ان کے لیے کوئی توقیت نہیں ہے۔

لہذا امام ترمذی نے باب قائم کر کے بتلادیا کہ مسافر اور مقيم دونوں مسح علی الخفین کر سکتے ہیں لیکن مسافر تین دن تین راتیں اور مقيم ایک دن ایک رات کر سکتا ہے اور یہ وقت "وقت الحدث" سے شمار ہوگا۔)

حدیث نمبر ۱ ..... حدثنا قتيبة ..... عن خزيمة بن ثابت عن النبي ﷺ

حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ سے پوچھا گیا مسح علی الخفین کے متعلق تو فرمایا کہ مسافر کے لیے تین دن تین رات اور مقيم کے لیے ایک دن اور ایک رات۔ ابو عبد اللہ الجحدلی (راوی) کا نام عبد بن عبد ہے۔

قال ابو عیسی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

وفي الباب: باب میں علی، ابو بکر، ابو ہریرہ، صفوان بن عسال، عوف بن مالک، ابن عمر، جریر سے روایات ہیں

حدیث نمبر ۲ ..... حدثنا هناد ..... عن صفوان بن عسال

حضرت صفوان بن عسال سے روایت ہے فرمایا کہ حضور ﷺ ہمیں حکم دیتے تھے جب ہم مسافر ہوتے تھے کہ ہم نہ

اتاریں اپنے چڑے کے سوزوں کو تین دن تین رات۔ مگر جنابت کی صورت میں (اتارنے پڑیں گے) لیکن پیشاب، پاخانہ اور نیند کی صورت میں (اتارنے کی ضرورت نہیں ہے)

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور حکم بن حنیہ اور حماد نے عن ابراہیم النخعی عن ابی عبد اللہ الجدللی عن خزیمہ بن ثابت سے اس حدیث کو نقل کیا لیکن یہ صحیح نہیں ہے علی بن مدینی کہتے ہیں کہ یحییٰ بن معین نے فرمایا کہ شعبہ کہتے ہیں کہ ابراہیم نخعی نے ابو عبد اللہ الجدللی سے مسح علی الخفین کی حدیث نہیں سنی۔ (اس پر دلیل یہ ہے کہ) زائدہ منصور سے نقل کرتے ہیں کہ ہم ابراہیم نخعی کے کمرے میں تھے ہمارے ساتھ ابراہیم نخعی بھی تھے تو ابراہیم نخعی نے ہمیں حدیث سنائی عن عمرو بن مسمون عن ابی عبد اللہ الجدللی عن خزیمہ بن ثابت عن النبی فی المسح علی الخفین (تو گویا اس روایت میں ابو عبد اللہ الجدللی سے پہلے عمرو بن مسمون کا واسطہ ہے)۔

قال محمد: امام بخاری فرماتے ہیں کہ اس باب میں سب سے بہترین روایت صفوان بن عسال کی ہے قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین اور بعد کے فقہاء سب اہل علم کا یہی مذہب ہے جن میں سفیان الثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد اور احناف شامل ہیں۔ اس بات کے قائل ہیں کہ مقیم ایک دن اور ایک رات مسح کرے گا اور مسافر تین دن اور تین راتیں مسح کرے گا۔ بعض اہل علم سے مروی ہے کہ ان کے یہاں مسح علی الخفین کے لیے کوئی توقیت نہیں ہے یہ مالک بن انس کا قول ہے اور توقیت اصح ہے۔

(از مترجم: ابراہیم بن یزید بن شریک انہی الکونی یہ عباد اور زہد بن میں سے تھے، صالح الحدیث تھے، فرماتے تھے کہ میں ۳۰ سال تک بغیر کھائے پیے رہ سکتا ہوں۔ ۹۲ھ ہجر چالیس سال سے کم ان کی وفات ہوئی ۲۳۳/۲ تہذیب الکمال۔ حافظ نے تہذیب میں ان کا سن وفات ۹۲ھ ہجری لکھا ہے۔

دوسرے ابراہیم نخعی ہیں جن کا سلسلہ نسب ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود النخعی ہے یہ کوئی فقیہ تھے ان کی وفات ۹۶ھ میں ہوئی ان کی عمر ۴۹ سال تھی اور ایک قول میں ۵۸ سال تھی یہ اہل کوفہ کے مفتی، فقیہ اور رجل صالح تھے تہذیب الجہدیب: ۱/۷۷۷ (بقیہ حاشیہ ۱۱ میں)

### تشریح

(وقد روی عن بعض اہل العلم) عدم توقیت والے ائمہ جرح علی الخفین کو غیر محدود مدت تک جائز کہتے ہیں)..... کی (۱۲) کی دلیل اور اس کا جواب سنن ابی داؤد اور اس کے تعلیقات میں مذکور ہے لہذا اس کو چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں رہا ترمذی رحمہ اللہ

(۱) ابن سعد نے نقل کیا ہے کہ ابراہیم نخعی کی وفات کا سبب یہ بنا کہ حجاج نے ابراہیم نخعی کو طلب کیا تو تلاش کرنے والوں نے ابراہیم نخعی کے بارے میں پوچھا تو ابراہیم نخعی نے کہا میں ہی ابراہیم ہوں، اس طرح انہوں نے ابراہیم نخعی کے بدلے اپنے آپ کو پیش کیا ان کو قید میں ڈال کر اس قدر تشدد کیا کہ پچھلے اور اندھیرے اور ذخیروں میں بکڑ کر رکھا گیا کہ ان کی ماں بھی ان کو نہ پہچان سکی، جیل میں ان کی وفات ہوئی (حاشیہ تہذیب الکمال: ۲۳۳/۲)

(۲) مسح علی الخفین میں توقیت اور عدم توقیت میں مذاہب ائمہ: ماہن الطبری رحمہ اللہ نے مسح علی الخفین کے مسقط ہونے کے متعلق علماء کے چار اقوال ذکر کئے ہیں لیکن مشہور قول صرف دو ہیں: ۱۔ مسح غیر متعین مدت تک ہو سکتا ہے یہ امام مالک کا قول ہے جیسا کہ ترمذی نے ذکر کیا۔ ۲۔ مسح علی الخفین ایک متعین مدت تک جائز ہے یہ مذہب جمہور فقہاء، ائمہ تلاش اور ان کے علاوہ ثوری، ابو زری، اسحاق، داؤد، محمد بن جریر وغیرہ کا ہے، حکما فی البدل۔

(۳) مالکیہ کی دلیل اور اس کے جوابات: یعنی مالکیہ جرح کو غیر متعین مدت تک جائز قرار دیتے ہیں ان کی دلیل ابو داؤد رحمہ اللہ نے اپنی سند کے ساتھ ابی بن عمار سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! اس مسح علی الخفین کر سکتا ہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں تو انہوں نے عرض کیا: ایک دن تک کر سکتا ہوں؟ پھر دو دن تک پھر تین دن تک اس کے متعلق سوال کیا۔ ہر سوال کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "نعم" اور (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کا قول والتوفیق اصح اس کا مطلب یہ ہے کہ مسیح کا تین دن تک موقت ہونا صحیح روایات سے ثابت ہے تو ان روایات پر عمل کرنا ہی صحیح مذہب کہلائے گا۔

## باب فی المسح اَعْلٰی الْخُفِّ وَاسْفَلَهُ

ابو الحسن ابو الولید اللہ مشقی حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ اخبرني ثوربن يزيد عن رجاء بن حيوة عن كاتب المغيرة عن المغيرة بن شعبه: أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح اَعْلٰی الْخُفِّ وَاسْفَلَهُ. قال ابو عيسى: وهذا قول غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وبه يقول مالك، والشافعي، واسحق. وهذا حديث معلول، لم يُسندُهُ عن ثوربن يزيد غير الوليد بن مسلم. قال ابو عيسى: وسالت ابا زرعة ومحمد بن اسمعيل عن هذا الحديث؟ فقالا: ليس بصحيح لان ابن المبارك روى هذا عن ثور عن رجاء بن حيوة قال: حَدَّثْتُ عن كاتب المغيرة: مُرْسَلٌ عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يُذكر فيه المغيرة.

باب ہے چڑے کے موزوں کے اوپر اور نیچے مسح کرنے کا بیان

حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے چڑے کے موزے کے اوپر اور نیچے مسح فرمایا

قال ابو عيسى: امام ترمذی نے فرمایا (اعلیٰ واسفل خف پر مسح کرنا) حضور ﷺ کے صحابہ، تابعین میں بے شمار اہل علم کا مذہب ہے اور اس کو امام مالک، شافعی، اسحق نے اپنا مذہب بنایا ہے۔ اور یہ حدیث معلول ہے۔ ولید بن مسلم اس حدیث کو ثور بن یزید سے نقل کرنے میں متفرد ہیں۔ اور (امام ترمذی فرماتے ہیں) میں نے ابو زرہ اور امام بخاری سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ابن مبارک نے اس حدیث کو عن ثور عن رجاء نقل کیا تو کہا (رجاء کہتے ہیں) مجھے یہ حدیث حضرت مغیرہ کے کاتب سے پہنچی ہے۔ یہ حضور ﷺ سے مرسل روایت ہے جس میں مغیرہ کا تذکرہ نہیں ہے

(بقیہ حاشیہ) آخر میں وما شئت (جتنے دن چاہو کر سکتے ہو) فرمایا۔ ابن العربی فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند میں عبدالرحمن بن رزین، محمد بن یزید، ایوب بن قطن وغیرہ ضعیف اور مجہول راوی موجود ہیں۔ امام ابو داؤد فرماتے ہیں اس کی سند قوی نہیں۔ یحییٰ بن یحییٰ نے اس کو نقل کر کے فرمایا اس کی سند مضطرب ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس کی سند میں مجہول راوی ہے اس لیے یہ سند غیر صحیح ہے۔ حضرت مڑے اس مسئلہ میں حدیث صحیح مروی ہے لیکن وہ آپ علیہ السلام سے صراحتاً مروی نہیں اور جو روایت آپ علیہ السلام سے مروی ہے وہ حضرت مڑے کے قول سے اولیٰ ہے۔ ابھی

قلت: امام نووی نے ابو داؤد کی حدیث کے ضعیف ہونے پر ائمہ کا اتفاق نقل کیا ہے اور یہ جواب بھی دیا جاتا ہے یہ حدیث "التبسم وحضوء المسلم ولو الى عشر سنين" کے قبیل سے ہے (یعنی پانی نہ ملے تو دس سال تک مشروع طریقہ پر تیمم جائز ہے تو یہاں مشروع طریقہ پر تین تین دن کر کے ساری زندگی مسح علی الخفين کر سکتا ہے۔ (امام ترمذی)

## ﴿تشریح﴾

محل مسح اعلیٰ الخف ہے یا اعلیٰ الخف واسفل الخف دونوں محل مسح ہیں:

بعض ائمہ کا یہی مختار<sup>(۱)</sup> مذہب ہے (جو مذہب ترجمۃ الباب سے معلوم ہو رہا ہے کہ محل مسح موزوں کے اوپر اور نیچے دونوں طرف ہے۔ از مترجم) اور حدیث باب کا ان کے مذہب پر دلالت کرنا بالکل واضح ہے۔

## حدیث باب کا جواب

عام شراح<sup>(۲)</sup> اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا موزوں کے نیچے والے حصہ پر مسح کرنا عذر کی وجہ سے تھا یہ کوئی حکم تشریحی نہ تھا لہذا اسے سنت نہ سمجھا جائے ہاں اگر کوئی شخص اس جیسے عذر کی وجہ سے نچلے حصہ پر مسح کرے تو اس پر کوئی ملامت نہیں اور عذر یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا موزہ گھٹنے تک تھا تو موزے کے موٹے ہونے کی وجہ سے وہ موزہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پنڈلی پر نہ ٹھہرتا اور نہ ہی گھٹنے کے ساتھ خفہ کھڑا ہو سکتا۔ پس آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے سیدھے پاؤں کو بائیں ہاتھ سے پکڑا اور اس پر سیدھے ہاتھ سے مسح کیا اور سیدھا ہاتھ موزے پر کھینچا تو بائیں ہاتھ بھی کھینچ گیا تو دیکھنے والوں نے بغیر سوچے سمجھے یہ سمجھ لیا کہ آپ علیہ السلام نے موزے کے اوپر اور نیچے دونوں طرف مسح بطور حکم شرعی کے کیا ہے حالانکہ واقع میں ایسا نہ تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## ایک اشکال اور اس کا جواب

یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ موزوں پر دونوں طرف مسح کرنا یہ ایک فرض کو اس کے محل میں پایہ تکمیل تک پہنچانا ہے لہذا اس کو منع نہ کیا جائے بلکہ یہ (اسفل خف پر مسح) سنت ہونا چاہئے کیونکہ سنت کے ذریعہ فرض کو اس کے محل میں پایہ تکمیل تک پہنچایا جاتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ موزے پہننے کی حالت میں محل فرض صرف اوپر والا حصہ ہے نہ کہ پچھلا کیونکہ جب کوئی شخص موزے پہنے ہوئے ہو تو اس کو پاؤں دھونا مشروع ہی نہیں بلکہ اس صورت میں صرف فرض مسح شروع ہے (کہ صرف موزوں پر مسح ہی کیا جاسکتا ہے۔ از مترجم) اور مسح کا محل صرف ظاہری حصہ ہے ہاں اگر موزہ پہننے کی صورت میں پاؤں دھونا فرض ہوتا تو مسح اوپر والے حصہ پر بھی ہوتا اور نیچے والے حصہ پر بھی اور اس کو فرض کی تکمیل (اس کے محل میں) کا نام دے سکتے تھے لیکن جب موزہ پہننے کی صورت میں دھونا ساقط ہو گیا اور صرف مسح مشروع رہ گیا تو یہ حکم نہیں۔ لہذا ہم جس صورت مسئلہ کے متعلق بحث کر رہے ہیں اس میں فرض مقدار تین انگلیوں کی مقدار ہے اور اس سے زیادہ کرنے سے فرض مسح کی تکمیل اس کے محل میں ہو جاتی ہے۔

## اشکال ثانی

کسی عقلمند کو یہ وہم نہ ہو کہ پنڈلی اور گھٹنے کا دھونا بھی اکمال الفرض فی محلہ کے قبیل سے ہو (لہذا یہ بھی مشروع ہوتا

(۱) یہ شوافع اور مالکیہ اور اسحاق کا مذہب ہے جیسا کہ معنف نے ان سے نقل کیا ہے اور ان ائمہ کے اصحاب القروہ نے یہی ہی نقل کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ، ان کے تلامذہ اور امام احمد وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ مسح علی الخفین کا محل موزوں کا صرف ظاہری حصہ ہے جیسا کہ اوپر میں ہے۔

(۲) اگر روایت کی صحت کو تسلیم کریں تو یہ جواب ہو گا ورنہ یہ روایت انتہائی ضعیف ہے کہ اسکا نقل۔



چاہئے) (از مترجم: حضرت گنگوہی نے اس کا جواب ذکر نہیں کیا بظاہر اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ردِ محل کا اطلاق ٹخنوں تک ہے نہ کہ اس کے اوپر تک۔ واللہ اعلم)

اور یہاں پر یہ مسئلہ بھی مستتب ہو سکتا ہے کہ حلقوم (گدلی) کا مسح بدعت ہے کیونکہ حلقوم محل فرض نہیں کہ اس پر مسح کرنے سے مسح کی تکمیل ہو سکے، فافہم

قال ابو عیسیٰ کی تشریح

معلول: (۱) احمد شین کی اصطلاح میں معلول وہ حدیث ہے جس میں ایسی علت خفیہ ہو جس پر صرف ماہر فن ہی مطلع ہو سکتا ہو جس کو اسانید اور روایات کا خوب علم ہو پھر مصنف نے اپنے قول لم یسندہ (۱۱) سے اس علت کو بیان کرنا شروع کیا ہے۔

یعنی جس راوی نے بھی اس حدیث کو ثور سے نقل کیا اس نے اس حدیث کو کاتب المغیرہ سے مرسل نقل کیا ہے صرف ولید بن مسلم نے اس کو مسنداً نقل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے "عن کتاب المغیرة عن المغیرة عن النبی علیہ السلام" نقل کیا ہے (تو ولید بن مسلم اس کو مسنداً نقل کرنے میں متفرد ہے۔ از مترجم) پھر بخاری رحمہ اللہ نے ابن مبارک سے جو سند نقل کی ہے اس میں "حدثت عن کتاب المغیرة" کے الفاظ ہیں جس سے اشارہ ہے کہ رجاء کا سماع کاتب المغیرہ سے نہیں ہے بلکہ بیچ واسطہ موجود ہے لہذا ولید بن مسلم کے عنعنہ میں بھی واسطہ کا شبہ موجود ہے۔

(از مترجم: کاتب المغیرہ و زائد، ان کو و زائد النقی ابو سعید کہتے ہیں۔ ابن حبان نے ان کو ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔) (تہذیب

الجدید: ۱۱/۱۱۳)

## باب ماجاء فی المسح علی الخفین ظاہرہما

حدثنا علی بن حُجْر قال حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزُّنَادِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ  
المَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفَيْنِ: عَلَى ظَاهِرِهِمَا.  
قال ابو عیسیٰ: حدیث المغیرة حدیث حسن وهو حدیث عبد الرحمن بن ابی الزناد عن

(۱) لفظ معلول کی تعبیر لغوی اعتبار سے غلط ہے:-

اصول حدیث کے ائمہ نے تصریح کی ہے کہ یہ لفظ معلول لغوی اعتبار سے غلط ہے کیونکہ یہ "علیہ بالشراب" سے مشتق ہے جس کا معنی یکے بعد دیگرے سیراب کرنا (از مترجم: غریب سے دوسری مرتبہ پلانا۔ مصباح اللغات: ۵۱۰) کذا فی لفظ الدرر۔

(۲) اس لئے یہ لفظ معلول ہونا چاہئے نہ کہ معلول۔ از مترجم) لیکن یہ لفظ محدثین کے محاورہ میں بکثرت مستعمل ہے۔

(۳) خلاصہ کلام یہ کہ حدیث میں پانچ محدثین ہیں جن کو حافظ نے تجزیہ میں تفصیل سے نقل کیا ہے اور وہ بذل میں بھی موجود ہیں نمبر ۱: کاتب المغیرہ نے اس حدیث کو مرسل ذکر کیا ہے جس پر مصنف نے بھی تنبیہ کی ہے۔ نمبر ۲: رجاء نے اس حدیث کو کاتب المغیرہ سے نہیں سنا (جیسا کہ بخاری نے ابن مبارک کی سند سے اس کو ذکر کیا ہے) حضرت گنگوہی نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ نمبر ۳: ثور نے اس حدیث کو رجاء سے سنا ہی نہیں۔ نمبر ۴: کاتب المغیرہ مجہول ہے۔ نمبر ۵: ولید مدلس ہے لیکن ترمذی کی روایت میں پانچویں طبقہ جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں ولید کی روایت ابوعبنا کے ساتھ موجود ہے۔ اسی طرح دوسری بعض علتوں کا جواب بھی ممکن ہے لیکن بعض علتوں کا جواب ممکن نہیں جیسا کہ بذل اور تجزیہ کو دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

ابیه عن عروۃ عن المغیرۃ، ولا نعلم احداً یذکر عن عروۃ عن المغیرۃ علی ظاہر ہما غیرہ۔  
وهو قول غیر واحد من اهل العلم، وبه یقول سفیان الثوری، واحمد۔ قال محمد: وكان  
مالک بن انس یُشیّر بعبد الرحمن بن ابی الزناد۔

باب ہے چڑے کے موزے کے ظاہر پر مسح کرنے کا بیان

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں میں نے حضور ﷺ کو چڑے کے موزوں کے لاپر (ظاہر پر) مسح کرتے ہوئے دیکھا۔  
قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ مغیرہؓ کی حدیث حسن ہے۔ اور وہ عبد الرحمن بن ابی الزناد عن ابیہ عن عروۃ  
عن المغیرۃ کی سند سے مروی ہے۔ اور ہم نہیں جانتے کسی کو اس نے ذکر کی ہو عروہ کی روایت مغیرہ سے موزوں کے ظاہر پر مسح  
کرنے کے بارے میں سوائے عبد الرحمن کے اور یہی قول کئی اہل علم اور سفیان ثوری اور احمد کا ہے۔ امام محمد بن اسمعیل بخاری  
فرماتے ہیں کہ مالکؓ، عبد الرحمن بن ابی الزناد کی طرف اشارہ کرتے تھے (یعنی ان کو ضعیف قرار دیتے تھے)۔

### ﴿تشریح﴾

ولا نعلم احداً یذکر عن عروۃ عن المغیرۃ علی ظاہر ہما

بلکہ حضرت مغیرہ سے دیگر راوی صرف ۱۱ مسیح علی الخفین نقل کرتے ہیں (تو حضرت عبد الرحمن بن ابی الزناد عن ابیہ عن  
عروۃ عن المغیرۃ کی سند سے مسح علی ظاہر ہما نقل کرنے میں متقدم ہیں کیونکہ دیگر راوی حضرت مغیرہ سے مسح علی  
الخفین نقل کرتے ہیں نہ کہ مسح علی ظاہر ہما از مترجم)

قال محمد وکان مالک یشیر بعبد الرحمن

اس قول کی وضاحت میں دو مختلف آراء

مصنف نے اس روایت پر حسن کا حکم لگانے کے بعد اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ امام مالک کے اس حدیث کو ضعیف قرار دینے  
سے حدیث اس قدر ضعیف نہیں ہو جاتی کہ درجہ حسن سے نکل جائے لیکن حدیث صحیح لہذا ابھی نہیں یا دوسرا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری  
کے اس کلام کو اپنے مقصود کے بعد لانے کا یہ مقصد ہو کہ امام مالکؓ نے اگرچہ اس حدیث کو اشارۃً ضعیف کہا ہے لیکن میری رائے میں  
یہ ضعیف نہیں ہے بلکہ یہ حدیث میرے نزدیک حسن کے درجہ ۲۱ میں ہے لہذا امام مالک کے حدیث کے ضعیف کی طرف اشارہ کرنے

(۱) اسی طرف ابو داؤد نے بھی اشارہ کیا ہے چنانچہ انہوں نے محمد بن الصبار لہذا ابن عبد الرحمن بن ابی الزناد کی سند سے کسان ی مسح علی الخفین کے  
الفاظ نقل کئے ہیں اور محمد بن صبار کے علاوہ دیگر راوی علی ظہر الخفین نقل کرتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن بن ابی الزناد سے بھی اس لفظ کے  
سننے میں ان کے شاگردوں میں اختلاف واقع ہوا ہے۔

(۲) اسی وجہ سے عبد الرحمن بن ابی الزناد کی بہت سی احادیث کی امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ضعیف کی ہے جیسا کہ حافظ نے اپنی تہذیب میں اس کا اقرار کیا ہے۔  
یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جبکہ امام مالک کے قول سے فرض اس کو ضعیف قرار دینے کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ حافظ نے اپنی تہذیب میں لکھا ہے کہ امام مالکؓ نے  
ابن ابی الزناد پر کلام کیا ہے کیونکہ وہ اپنے والد سے سید فقہاء کی کتاب روایت کرتے ہیں تو امام مالکؓ فرماتے تھے ہم کہاں رو گئے تھے (کہ تم اس کتاب لسید کو نقل  
کرتے ہو) ہم بھی ہر وقت کے ساتھ رہنے والے تھے ہمیں اس کی ہوا بھی نہ لگی تو لگا ہے کہ کتاب لسید یہ یونہی نقل کرتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم (بقیہ اگلے صفحے پر)

سے تم مجھے میرے فعل (حسن کے حکم لگانے پر) غلطی کی طرف منسوب نہ کرنا۔ تو امام مالک رحمہ اللہ کے تصحیف والے قول کو ذکر کر کے ان کے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف تہیہ مقصود ہے۔

(از مترجم: عبدالرحمن بن ابی الزناد (خت مت)) (اسکے والد کا نام عبدالرحمن بن ذکوان ہے) علماء کی ایک جماعت نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔۔۔۔۔ علی بن مدینی کہتے ہیں کہ ان کی مدینہ منورہ میں نقل کردہ احادیث مقارب ہیں اور عراق والی احادیث مضطرب ہیں۔۔۔۔۔ صالح بغدادی کہتے ہیں کہ یہ اپنے والد سے بہت سی روایات نقل کرنے میں متفرد ہیں۔ امام مالکؒ نے ان کی اپنے والد سے کتاب السبعہ نقل کرنے کے سبب کلام کیا ہے۔۔۔۔۔ یہ فتویٰ دیا کرتے تھے۔۔۔۔۔ بغداد میں ۳۷۷ھ میں ہمر ۷۲ برس انتقال ہوا۔ تہذیب الکمال: ۱۰۱/۱۷)

## باب المسح علی الجوربین والنعلین

ہذا حدیثنا ہنادو مسعود بن غیلان قالوا: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ أَبِي قَيْسٍ عَنْ هُرَيْثِ بْنِ سُرْحَبِيلٍ عَنِ الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَسَحَ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ. قَالَ أَبُو عَيْسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وہو قول غیر واحد من اهل العلم . وبہ بقول سفیان الثوری، وابن المبارک والشافعی، واحمد، واسحق، قالوا: يَمْسَحُ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَان لَمْ تَكُنْ نَعْلَيْنِ إِذَا كَانَا لِيَحْيَيْنِ. قال: وفي الباب عن ابی موسی. قال ابو عیسی: سمعت صالح بن محمد الترمذی قال: سمعت ابا مقاتل السمرقندی يقول: دخلت علی ابی حنیفة فی مرضة الذی مات فیہ، فدعا بماء فتوضا، وعلیه جوربان، فمسح علیہما، ثم قال: فعلت الیوم شیئاً لم اکن أفعله: مسحت علی الجوربین وهما غیر متعلین.

باب ہے اونی سوتی موزوں اور چپلوں پر مسح کرنے کے بیان میں

مغیرہ بن شعبہؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے وضو فرمایا اور جوربین (اونی، سوتی موزوں) اور چپلوں پر مسح فرمایا قال ابو عیسی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور بے شمار اہل علم کا مذہب یہی ہے۔ سفیان ثوری ابن مبارک،

(ماہیہ حاشیہ) اور یہ بھی احتمال ہے کہ امام مالک کے قول ذکر کرنے سے غرض امام ترمذی اپنے حسن والے قول کو تقویت پہنچا رہے ہوں اور ”کسان مالک یشیر یغند الرحمن“ کا حقی یہ ہوگا کہ عبدالرحمن کی روایت کو لیا جائے۔ چنانچہ تہذیب میں موسیٰ بن سلمہ سے نقل کیا ہے میں مدینہ آیا تو امام مالک کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ آپ کی خدمت میں ہمارے علم کے لئے حاضر ہوا ہوں اور ان علماء سے علم کا سماع کروں گا جن سے آپ حکم فرمائیں گے تو امام مالک نے فرمایا: تم ابن ابی الزناد کو لازم پکڑو۔۔۔۔۔ تو یہاں ترمذی نے کان یشیر سے اسی واقعہ کے آخری جملہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ امام مالک ابن ابی الزناد سے علم حاصل کرنے کا مشورہ دیتے تھے۔ (وللہ درہ ما ذکر علمہ۔ ذکر کیا)

امام شافعی، احمد، اٹخ نے اسی کو اختیار کیا کہ جو رہین (اونی، سوتی) موزوں پر مسح کیا جائے گا۔ اگر چہ وہ معتلین نہ ہو جبکہ وہ موٹے ہوں۔

وفی الباب: باب میں ابو موسیٰ اشعری سے روایت ہے

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے صالح بن محمد ترمذی سے سنا کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو مقاتل سمرقندی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مرض الوفا میں عیادت کے لئے حاضر ہوا تو امام صاحبؒ نے پانی منگو کر وضو فرمایا اور آپ نے جو رہین پر مسح فرمایا پھر ارشاد فرمایا کہ میں نے آج وہ کام کیا ہے جو میں نہیں کیا کرتا تھا، میں نے آج ایسے سوتی موزوں پر مسح کیا ہے جن کے نیچے چڑا نہیں لگا ہوا۔ (یہ عبارت بعض بصری نسخوں میں ہے، طلب کی علمی پیاس کے پیش نظر اس کا ترجمہ کر دیا گیا۔ از مترجم)

### ﴿تشریح﴾

معتلین کی موجودگی میں جو رہین پر مسح کی کیفیت کا بیان:-

یعنی مسح جو رہین پر کیا تھا معتلین کی موجودگی میں اس حدیث کے معنی میں دو احتمال ہیں:

۱۔ جو رہین پر مسح فرمایا اس حال میں کہ جوتے پہنے ہوئے تھے۔

۲۔ مسح جو رہین معتلین پر فرمایا، یا مسح فرمایا ایسے جو رہین پر جس کے اوپر اور نیچے کسی بھی جگہ چڑا نہ ہو یا یہ معنی ہے کہ معتل موزوں پر مسح فرمایا، یا یہ معنی کہ جو رہین پر الگ مسح فرمایا اور معتل موزوں پر الگ مسح فرمایا (اور معتل اس موزے کو کہتے ہیں جس کے نیچے والے حصہ پر چڑا لگا ہو جیسا کہ عرب کے موزے ہوتے ہیں)

جو رہین (اونی سوتی موزوں) پر مسح کرنے میں مذاہب مختلفہ:

اس مقام کی تفصیل<sup>(۱)</sup> یہ ہے کہ جو رہین پر مسح کے متعلق چند مذاہب ہیں:

۱۔ جو رہین پر مطلقاً مسح جائز ہے چاہے موزے موٹے ہوں یا باریک، ان پر چڑا لگا ہو یا نہیں یہ اہل ظاہر کی ایک مختصر جماعت کا مذہب ہے اور قاضی اعجاز (جن کا مذہب قاضی اعتبار ہے اور ان کے اقوال کو امت نے اختیار کیا ہے) میں سے کسی کے یہاں

(۱) شرح مذاہب اربعہ کے اصحاب کا جوہر کی تفسیر میں اختلاف واقع ہوا ہے اور ائمہ کے بہت سے مذہب اس بارے میں معتدل ہیں۔ یہاں تک ابن رسلان فرماتے ہیں اصحاب شافعیہ کا کلام اس میں مضطرب ہے اسی طرح امام احمد کے مذہب کے معتلین میں اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ امام احمد سے اس بارے میں مختلف روایتیں ہیں چنانچہ ابن قدامہ نے حنبلیہ کے مختلف اقوال ذکر کئے ہیں ہاں مالکیہ کے صاحب الشرح الکبیر نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا بلکہ مالکیہ کے مذہب میں دو شرطیں مسح علی الجورہین کے جواز کی لگائی ہیں:

۱۔ اس پر چڑا لگا ہو۔

۲۔ مسلسل چلنا ممکن ہو۔

ان دو شرطوں کی عدم موجودگی میں مسح جائز نہیں اور شافعیہ کے اصحاب القرواع نے جو رہین کے دونوں طرف چڑے والا ہونے کی یا موزے کا حلقہ چڑے والا ہونے کی شرط نہیں لگائی بلکہ یہ شرط لگائی کہ موزے اتنے موٹے ہوں کہ پانی اندر نہ جائے اور مسلسل چلنا بھی ممکن ہو اسی طرح حنبلیہ کے فروغ العین اور اللہوف الافیہ وغیرہ میں ہے اختلاف کا مذہب مقترب آ رہا ہے۔

بھی یہ قول صحیح نہیں (کہ مطلقاً جو رہین پر مسح کو جائز قرار دیا جائے) اس سب کے باوجود اس روایت کی دلالت ظاہر یہ کہ مذہب پر اس وقت ہوگی کہ لفظ جو رہین جو حدیث میں مطلقاً آیا ہے جو رہین والے میں ”و“ عطف کا ہو بمعنی ”مع“ نہ ہو۔

دوسرا مذہب (۱) امام عظیم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے کہ جو رہین پر مسح تب جائز ہے جبکہ موزے گاڑھے ہوں اور ان کے نیچے چڑھ لگا ہو اور اگر ان میں سے کوئی ایک وصف نہ پایا گیا تو مسح جائز نہیں اگرچہ دوسرا وصف موجود ہو خلاصہ یہ ہے کہ موزوں میں موٹا ہونا اور اس کے نیچے چڑھے کا لگا ہونا دونوں میں سے ہر ایک مستقل شرط ہے۔

تیسرا مذہب صاحبین اور شافعی، احمد و اسحاق رحمہم اللہ کا ہے کہ جو رہین پر مسح جائز ہے جبکہ وہ سونے ہوں یا ان کے نیچے چڑھے کا ملا لگا ہو۔ اس آخری مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ موزہ کا موٹا ہونا یا چڑھے والا ہونا دونوں صورتوں میں اس پر مسح جائز ہے تو ان تین مذاہب کے ائمہ نے حدیث کو اپنی رائے کے موافق سمجھا ہے چنانچہ ظاہر یہ کہتے ہیں کہ لفظ واؤ اپنے ظاہر پر ہے (عطف کے لئے ہے جو مغایرت کا تقاضا کرتا ہے از مترجم) یہ بات بالکل ظاہر ہے اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ”و“ مع کے معنی میں ہے یعنی موزوں پر مسح اس وقت کیا جبکہ ان کے نیچے چڑھے کا ملا لگا ہوا تھا لہذا صرف ایک وصف منفرد کافی نہیں اور یہ اس معنی میں نہیں کہ ایک شے کے کئی وصفوں کے درمیان حرف عطف آسکتا ہے۔ لہذا واؤ کو اس کی اصل پر ہی رکھیں گے اور یہ سمجھا جائے گا کہ یہ واؤ ایک موصوف کے دو وصفوں کے درمیان واقع ہے۔ اہل عرب کے کلام میں اس طرح واؤ کا (ایک موصوف کی دو صفات کے درمیان) آنا اس قدر مشہور ہے کہ اس کے ذکر کی ضرورت نہیں۔

حدیث باب کے معنی جمہور ائمہ مجتہدین کے نزدیک:

باقی ائمہ (صاحبین امام شافعی، احمد و اسحاق) حدیث باب کا یہ معنی کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو رہین پر مسح فرمایا تھا

(۱) احناف کے مسلک کی توضیح یہ ہے کہ جمہور ائمہ میں لکھا ہے کہ او جو رہین ان پر مسح جائز ہے چاہے جو رہین ان کے ہوں یا بالوں کے بیٹے ہوئے ہوں۔

الضعیفین: پندلی پر خود بخود کھڑے ہو جائیں اور ان کے اندر کا نظرنہ آتا ہوا اور نہ ہی وہ موزے اسے ہار یک ہوں کہ اندر والا عضو جھلکنے لگے۔

والضعیفین والمجلدین

اس سے مراد وہ موزے ہیں جن کے اوپر نیچے دونوں حصوں پر چڑھ لگا ہوا ہو۔ ایسے موزوں پر بھی مسح جائز ہے (علامہ شامی فرماتے ہیں: الضعیفین جن کے اوپر اور نیچے دونوں حصہ پر بھی چڑھ لگا ہوا اور نہ ان کے تلے پر چڑھ لگا ہوا اور یہ معنی ما بعد کے معطوف سے مستفاد ہوتا ہے۔ مصنف نے ایسے موزے جن کے اوپر اور نیچے دونوں حصوں پر چڑھ لگا ہوا اور جن موزوں کے صرف نیچے چڑھے کا ملا لگا ہوا اس پر مسح کا جواز لکھا ہے یہ احناف کے یہاں متفق علیہ ہے۔ رہا ضعیفین وہ اوئی سوتی موزے جو سونے ہوں لیکن ان کے اوپر اور نیچے کسی بھی حصہ پر چڑھ لگا ہوا ہو۔ از مترجم) پر مسح کا جواز یہ صاحبین کا مذہب ہے اور امام صاحب سے بھی صاحبین کے مذہب کی طرف رجوع مقبول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے کہ کذا فی الہدایۃ واكثر الكتب۔

ضعیفین کی قید سے کیا غیر ضعیفین خارج ہو جاتے ہیں؟  
اخریٰ طبعی کے حاشیہ میں لکھا ہے: ضعیفین کی قید سے غیر ضعیفین کو نکال دیا جائے وہ غیر ضعیفین مجلدین ہوں (ایسے اوئی سوتی موزے ہوں جن کے اوپر اور نیچے دونوں طرف چڑھ لگا ہو لیکن ہر ایک موزے ہوں) ایسے موزوں پر بھی مسح جائز ہے اور کسی نے اس وضاحت کی طرف توجہ نہیں کیا۔ وہ فرماتے ہیں میرے نزدیک مسئلہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اوئی سوتی موزے ہر ایک ہوں اور ان کے نیچے چڑھے کا ملا لگا ہوا ہو تو اس پر مسح جائز نہیں کیونکہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان فتناء اختلاف یہ ہے کہ صرف موزے کے موزے ہونے کی صورت میں مسح جائز ہے بلکہ امام صاحب کے نزدیک موزے کے موزے ہونے کے ساتھ ساتھ نیچے چڑھے کا لگا ہونا یا اوپر نیچے دونوں طرف موزے پر چڑھ لگا ہونا ضروری ہے۔

اور یہ اسر متفق علیہ ہے جس پر مجتہدین کا اتفاق ہے۔ اور انہیں مجتہدین کے اقوال قابل اعتماد بھی ہیں کہ مسح صرف موٹے موزوں پر جائز ہے لہذا حدیث میں جو زمین مطلقہ کو اسی جو زمین میں جو زمین پر محمول کیا جائے گا تا کہ اجماع کی مخالفت لازم نہ آئے رہا تعلین کا لفظ تو اس سے مراد متعلین (وہ موزے جن کے نیچے چڑے کا تھلا موجود ہو) ہیں لہذا ایسے اونی سوتی موزوں پر بھی مسح جائز ہے جبکہ ان کا تھلا چڑے کا ہو اگر چہ وہ موٹے نہ ہوں۔

(از مترجم: جو زمین رقیقین متعلین پر مسح کے جواز میں دو قول ہیں: نمبر ۱: ان پر مسح جائز ہے اس کو قطب الارشاد حضرت مکتوبی رحمہ اللہ اور حضرت شیخ الاسلام مدنی نے اختیار کیا ہے اور مفتی کفایت اللہ رحمہ اللہ کی تعلیم الاسلام سے بھی یہی جواز معلوم ہوتا ہے علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے اس پر مسح کے جائز ہونے کا قول ذکر کیا ہے اس کے برعکس شرح منیہ میں عدم جواز کا قول منقول ہے اور عموماً ارباب اتمام اسی پر فتویٰ دیتے ہیں اور عدم جواز کا قول ہی احوط ہے۔) (تاویلی محمودیہ ص ۷۷ جلد ۹ کتب خانہ مظہری کراچی میں بھی اس مسئلہ کی وضاحت موجود ہے) کیونکہ حدیث میں اس کی تصریح موجود ہے (۱) اور جو معنی ہم نے سب سے پہلے باب کے شروع میں ذکر کیا ہے تو وہ معنی تمام ائمہ کے مذاہب کے موافق ہے، ملاحظہ فرمادیں

اشکال

اس اول توجیہ پر یہ اشکال ہوگا کہ انگلیوں پر تری کا اثر جوتے کے تھے پر لگ کر ختم ہو جائے گا۔

جواب:

لیکن یہ کوئی نقصان دہ نہیں کیونکہ اس صورت میں کسی واجب کا ترک لازم نہیں آتا بلکہ نہ ہی کوئی مستحب چھوٹتا ہے کیونکہ مسنون مسح اس سے پہلے ہی حاصل ہو چکا۔ اس حدیث کا ایک دوسرا معنی یہ بھی (۲) ہے کہ آپ علیہ السلام نے جو زمین پر بھی مسح کیا اور چلیوں پر بھی لیکن یہ اصحاب ظواہر کے علاوہ متعقین کا مذہب نہیں بلکہ یہ منسوخ ہو گیا واللہ ولی التوفیق

## باب المسح علی الجوربین (۳) والعمامة

حدثنا محمد بن بشر بن خلدنا بن سعيد القطان عن سليمان التيمي عن بكر بن عبد الله

(۱) فعل کے اصطلاحی معنی مراد لینے کی صورت میں تمام ائمہ مذاہب کی موافقت ہو جاتی ہے: اس معنی میں فعل معنی مٹل نہیں ہے (بلکہ فعل سے مراد جوتا ہے) اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ علیہ السلام نے جو زمین پر مسح کیا اس حال میں کہ آپ علیہ السلام جوتے پہنے ہوئے تھے۔

(۲) ائمہ کرام حدیث کے مختلف معنی لیتے ہوئے اسے مؤول قرار دیتے ہیں: قلت: اس حدیث کا ایک تیسرا معنی بھی ہے جو کہ دیگر معانی سے بالکل مختلف ہے وہ یہ ہے کہ اس مسح علی الجوربین سے مسح القدمین مراد لیا جائے گا یا اس طور کہ کل (موزے) کو ذکر کر کے حال (قدین) کو مراد لیا گیا ہے تو اس صورت میں سب ائمہ کے یہاں یہ حدیث مؤول ہوگی کہ مسح سے غسل خفیف مراد ہوگا ذکرہ ابو طیب المدنی۔

(۳) ترجمہ الباب میں لفظ جوربین سے متعلق تینوں میں اختلاف: مسح علی الجوربین کا باب ابھی گزر چکا ہے اور حدیث باب میں جو زمین کا ذکر نہیں ہے۔ بعض نسخوں میں یہاں ترجمہ الباب میں جو زمین کا لفظ نہیں ہے۔ ابن العربی نے بھی ترجمہ الباب میں اسے کہیں ذکر نہیں کیا لہذا لفظ جوربین کا حذف اولیٰ ہے اگرچہ اس میں تاویل کی بھی مجالش ہے۔

السُّلَمِيُّ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ ابْنِ الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالْعِمَامَةِ. قَالَ بَكْرٌ: وَقَدْ سَمِعْتُ مِنْ ابْنِ الْمَغِيرَةِ.

قَالَ وَذَكَرَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ فِي هَذَا الْحَدِيثِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: أَنَّهُ مَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِهِ وَعِمَامَتِهِ. وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ: وَذَكَرَ بَعْضُهُمُ الْمَسْحَ عَلَى النَّاصِيَةِ وَالْعِمَامَةِ، وَلَمْ يَذْكُرْ بَعْضُهُمُ النَّاصِيَةَ.

وَسَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ الْحَسَنِ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ: مَا رَأَيْتُ بَعْضِي مِثْلَ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ.

قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ عُمَرُو بْنِ أُمَيْةَ، وَسَلْمَانَ، وَكُؤُبَانَ، وَأَبِي أُمَامَةَ.

قَالَ أَبُو عِيْسَى: حَدِيثُ الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مِنْهُمْ: أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَالنَّسَبِيُّ. وَبِهِ يَقُولُ الْأَوْزَاعِيُّ، وَأَحْمَدُ، وَاسْتَحَقَّ، قَالُوا: يَمَسَحُ عَلَى الْعِمَامَةِ.

وَقَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ: لَا يَمَسَحُ عَلَى الْعِمَامَةِ إِلَّا أَنْ يَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَعَ الْعِمَامَةِ. وَهُوَ قَوْلُ سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وَمَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، وَابْنِ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيِّ.

قَالَ أَبُو عِيْسَى: وَسَمِعْتُ الْجَارُودَ بْنَ مُعَاذٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ وَكِيعَ بْنَ الْجَرَّاحِ يَقُولُ: إِنْ مَسَحَ عَلَى الْعِمَامَةِ يَجْزِئُهُ لِلْأَثَرِ.

بِمَا حَدَّثَنَا هَنَادٌ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ الْحَكَمِ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي لَيْلَى: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالْجُمَامِ.

بِمَا حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ اسْتَحَقٍّ هُوَ الْقُرَشِيُّ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ: سَأَلْتُ جَاهِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ؟

فَقَالَ: السُّنَّةُ يَا ابْنَ أَخِي. قَالَ: وَمَا لَكَ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ؟ فَقَالَ: أَمْسَسَ الشَّعْرَ الْمَاءَ.

باب ہے جو زمین اور عمامہ پر مسح کرنے کے بیان میں

مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور چوڑے کے مونڈوں پر مسح کیا اور عمامہ پر مسح کیا۔

بکر راوی کہتا ہے کہ میں نے مغیرہ بن شعبہ کے بیٹے سے یہ حدیث سنی اور محمد بن بشار نے دوسری جگہ پر اس حدیث میں نقل کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشانی کی مقدار سر پر مسح کیا اور عمامہ پر مسح کیا اور یہ حدیث مغیرہ بن شعبہ سے متعدد طرق سے مروی ہے۔

بعض حضرات نے مسح علی الناصیہ اور عمامہ کا ذکر کیا اور بعض حضرات مسح علی الناصیہ کو ذکر نہیں کرتے۔ امام احمد بن حنبل

سے میں نے سنا کہ انہوں نے امام احمد بن حنبل کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میری آنکھوں نے نیکی بن سعید قطان جیسا راوی نہیں دیکھا (نیکی بن سعید قطان امام جرح و تعدیل ہیں ان کی توثیق مقصود ہے)

وفی الباب: باب میں عمرو بن امیہ سلمان اور ثوبان اور ابوامامہ سے روایت ہیں۔

قال ابو یحییٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں مغیرہ بن شعبہ کی حدیث حسن صحیح ہے حضور ﷺ کے صحابہ میں سے بے شمار اہل علم کا یہی مذہب ہے جن میں ابوبکر، عمر، انس بھی داخل ہیں۔ امام اوزاعی، احمد، اسحق بھی یہی کہتے ہیں کہ عمامہ پر مسح کیا جائے گا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے ہارود بن معاذ کو کہتے ہوئے سنا کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے دکیج بن الجراح کو کہتے ہوئے سنا کہ مسح علی العمامہ اس حدیث کی وجہ سے جائز ہے۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا قتیبہ بن سعید ..... عن ابی عیبة بن محمد بن محمد بن عمار .....

ابو عبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر فرماتے ہیں کہ میں نے جابر سے مسح علی الخفین کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے فرمایا اے بھتیجے مسح علی الخفین سنت ہے اور میں نے ان سے مسح علی العمامہ کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ بالوں کو چھوؤ (یعنی مسح علی العمامہ مت کرو)

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہی مذہب ہے کہ عمامے پر مسح نہیں کیا جائے گا۔ مگر یہ ایک آدمی سر کے مسح کے ساتھ عمامہ پر مسح کرے اور یہ سفیان ثوری، مالک بن انس، ابن المبارک اور امام شافعی کا مذہب ہے۔

حدیث نمبر ۳: حدثنا ہناذ .... عن بلال ان النبی ﷺ مسح علی الخفین و الخمار

حضرت بلال کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے چمڑے کے موزوں پر اور عمامے پر مسح کیا (خمار سے مراد عمامہ ہے۔ خمار کہتے ہیں مایہ خمار الوجه یا مایہ خمار الرأس) (یہاں پر حدیث باب میں عمامے کو شمار فرمایا کیونکہ جس طرح دوپٹے سے

مرڈھک جاتا ہے تو مردوں کا سر عمامے سے ڈھک جاتا ہے)

## ﴿تشریح﴾

حدیث کے دو جوابات:

اس حدیث (۱) میں جو مسح علی العمامہ کا ذکر ہے اس کا محمل وہی ہوگا جیسا کہ اس حدیث کے دوسرے طرق میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے اپنی پیشانی کے مقدار بالوں پر اور عمامہ پر مسح فرمایا۔ اس طرح کسی بھی مذہب کی مخالفت لازم نہیں آئے گی (۲) اور نہ ہی یہ

(۱) مسح علی العمامہ والی روایات معطل ہیں:

مولانا عبدالحی رحمہ اللہ تعلق ائمہ میں فرماتے ہیں: اس مسح علی العمامہ کے حلق امادیت بخلفہ وارد ہیں جس بعض روایتوں میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے اپنے عمامہ پر مسح فرمایا۔ یہ روایت عمرو بن امیہ، بلال، ابن امیہ، ابن شعبہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور یہ سب روایتیں معطل ہیں۔ اٹھنی قلت: جو اس مسح علی العمامہ کے جواز کے قائل ہیں انہوں نے اس حدیث کے بعض طرق کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) یہ بات بہت مشکل ہے کیونکہ امام احمد، داود، طاہری اور بعض صحابہ اور تابعین کا مذہب یہ ہے کہ سر کے اگلے حصہ پر مسح کے بغیر عمامہ پر مسح جائز ہے جیسا کہ ابن قدامہ وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ ہاں ان ائمہ کا آپس میں اختلاف ہے کہ جو شخص مسح علی العمامہ کا قصد رکھتا ہو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)



روایت باب صحیح روایات (جس میں مسح علی السرائس کا ذکر ہے) کے مخالف ہوگی۔ اور نہ ہی اس صورت میں کتاب اللہ سے

(باقیہ حاشیہ) کیا عمامہ باندھتے وقت اس کو با وضو ہونا ضروری ہے کہ نہیں؟ اور کیا مسح علی العمامہ ایک موقت وقت تک جائز ہے یا مطلقاً؟ اور کیا اس میں عمامہ کا سر کا احاطہ کرنا ضروری ہے کہ نہیں؟ اس جیسے اور بہت سے اختلافات ہیں۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: مسح علی العمامہ کے جواز کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عمامہ پورے سر کا احاطہ کئے ہو سوانے اس حصہ کے جس کے کھلا رکھنے کی لوگوں کو عادت ہو جیسا کہ سر کا اگلا حصہ اور کان پس اگر عمامہ کے نیچے ٹوپی ہو جس کا کچھ حصہ ظاہر ہو رہا ہے تو بظاہر اس عمامہ اور ٹوپی دونوں پر مسح جائز ہے کیونکہ دونوں کپڑے مل کر ایک عمامہ کی طرح بن گئے ہیں اور مسح علی العمامہ کے جواز کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ عمامہ مسلمانوں کے عمامہ باندھنے کے طریقے سے باندھا گیا ہو، بایں طور کہ عمامہ کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے ہو یا اس عمامہ کا شلہ ہو اگر نہ تو عمامہ ٹھوڑی کے نیچے ہو اور نہ ہی اس کا شلہ ہو تو ایسے عمامہ پر مسح جائز نہیں کیونکہ ایسا عمامہ ذمیوں کے طرز پر باندھا گیا ہے اور اگر سر کا وہ حصہ جو عرف عام میں کھلا رہتا ہے ظاہر ہو جیسا کہ سر کا اگلا حصہ تو اس ظاہری حصہ پر بھی مسح کیا جائے گا کیونکہ حضرت مغیرہ کی حدیث ہے کہ آپ علیہ السلام نے عمامہ اور تاصیر پر مسح فرمایا یہ کٹلے حصہ پر مسح دجوبی ہے یا استقبالی دونوں ہی قول ہیں اور کیا پورے عمامہ پر مسح ضروری ہے اس میں دو روایتیں ہیں اور مسح علی العمامہ بھی اتنی ہی مدت کے لئے جائز ہے جتنی مدت کے لئے مسح علی الخفین (۳ دن ۳ راتیں مسافر کے لئے اور ایک دن ایک رات مقیم کے لئے) اتنی مختصراً

جمہور ائمہ کے یہاں مسح علی العمامہ پر اختصار جائز نہیں:

جمہور کا مذہب جیسا کہ حافظ نے فتح الباری میں نقل کیا ہے کہ مسح علی العمامہ پر اختصار جائز نہیں اور یہی ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی اور ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ اور ثوری، ابن مبارک، عروہ اور قاسم، قسیمی، نخعی اور حماد بن ابی سلیمان وغیرہ کا مذہب ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ متعدد صحابہ کا یہی مذہب ہے ابنِ رسولان کہتے ہیں کہ امام شافعی کے مذہب میں عمامہ پر استکفا کرنا جائز نہیں شوافع کا اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

جمہور ائمہ کی حدیث میں توجیہات:

۱۔ شوافع حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حدیث مختصر ہے اس سے مراد مسح علی التاصیر و العمامہ ہے جیسا کہ حدیث مغیرہ میں ہے یہ اشکال نہ ہو کہ کس طرح گمان کیا جاسکتا ہے کہ وہائی حدیث، حدیث کا ایک ٹکڑا ہی حذف کر دیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مسح علی التاصیر چونکہ ان کے یہاں معروف تھا اس لئے راوی نے اسے حذف کر دیا۔

۲۔ علامہ خطابی رحمہ اللہ حدیث فیس تاویل کے قائل ہیں:

علامہ خطابی فرماتے ہیں مسح السرائس کو فرض قرار دیا ہے اور مسح علی العمامہ والی حدیث تاویل کا احتمال رکھتی ہے لہذا متحین علم (سر کے مسح) کو ایک احادیثی علم (عمامہ پر مسح) کی وجہ سے نہیں چھوڑا جاسکتا۔

۳۔ حافظ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: سلف کا حدیث کے معنی میں اختلاف واقع ہوا ہے پس بعض علماء کہتے ہیں کہ پیشانی پر مسح کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمامہ پر مسح کی تکمیل کی تھی اور مسلم کی روایت کے بعض الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں۔

علامہ بیہقی کی تاویل:

یعنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں بعض علماء نے اس حدیث کی تاویل کی ہے کہ یہاں حال (عمامہ) پر مسح سے مراد غسل (سر) پر مسح کرنا ہے اور بعض نے یہ تاویل کی کہ راوی دور بیٹھے تھے اس لئے انہیں وہم ہو گیا۔

عیاض فرماتے ہیں ہمارے علماء نے اس حدیث کا سب سے بہترین کل یہ قرار دیا ہے کہ آپ علیہ السلام کو ایسی بیماری تھی جس کی وجہ سے سر کا کھولنا تکلیف دہ تھا تو یہ عمامہ چیرہ (پٹی) کی طرح ہو گیا۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی اپنے والد ماجد مولانا محمد یحییٰ کاندھلوی رحمہ اللہ سے اس مسئلہ میں توجیہ ذکر فرماتے ہیں: کہ میرے نزدیک بہترین جواب یہ ہے کہ مسح السرائس ایک قطعی حکم ہے جس کو اخباراً عادہ سے نہیں چھوڑا جاسکتا جب تک کہ مسح علی العمامہ والی روایات اس طرح متواتر نہ ہو جائیں جیسا کہ مسح علی الخفین والی روایات متواتر ہیں۔ ہاں سر کا استیجاب ملت ہے جیسا کہ مسح علی العمامہ والی روایات اس پر دلالت کر رہی ہیں۔ حضرت اقدس والد ماجد صاحب نے اس توجیہ کو ذکر فرمایا۔

ثابت حکم (سر کا مسح کیا جائے نہ کہ سر چھپانے والی شے عمامہ کا مسح ہو) باطل ہوگا۔

حدیث باب کا دوسرا جواب:

اگر حدیث باب کا یہ جواب دیا جائے کہ مسح علی العمامہ فرض مقدار سے زائد تھا بایں طور کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سر کے فرض حصہ کی مقدار مسح کر چکے تھے پھر عمامہ پر مسح کیا تو یہ امر مخفی نہ رہا کہ مسح علی العمامہ اس صورت میں اتفاقی امر تھا کہ آپ علیہ السلام کا قصد عمامہ کو صحیح کرنا تھا راوی نے اسے مسح علی العمامہ سمجھ لیا تو اس جواب میں بھی کوئی بعد نہیں اور اگر اس حدیث کا یہ مطلب ہو کہ آپ علیہ السلام نے عمامہ پر (سر پر مقدار فرض مسح کرنے کے بعد) بالقصد مسح فرمایا تھا تو یہ غیر معقول بات ہے کیونکہ یہ اکمال الفرض فی غیر محلہ ہے (فرض مسح رأس کی تکمیل اس کے محل کے علاوہ (عمامہ) میں کی جارہی ہے۔) یہ بحث تو یہاں بوری ہوئی۔ حضرت الاستاذ العلام ادام اللہ علوہ وجمہ وافاض علی العالمین برہ ورفدہ نے اس کی ایک توجیہ <sup>(۱)</sup> اور بھی کی ہے جسے ہم نے ابو داؤد کی تعلیقات <sup>(۲)</sup> میں ذکر کیا ہے اس انتظار فرمایئے کیونکہ وہ تاویل بہت ہی عمدہ اور لطیف ہے اور اگر کوئی اصل اشکال کا یہ جواب دے کہ یہ مسح علی العمامہ سورہ مائدہ کی آیت وضو کے نازل ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے تو یہ جواب بھی صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہوگا کہ کئی احادیث میں آپ علیہ السلام کا یہ فرمان منقول ہے کہ ”یہ میرا اور مجھ سے پہلے انبیاء کا وضو ہے“ کیونکہ یہاں پر مشارالہ ہر وہ وضو ہے جو آپ علیہ السلام سے آج کے دن تک مشروع ہے اس میں کسی بھی وضو کا استثناء نہیں (تو مسح علی العمامہ بھی ایک مشروع حکم ہوا جو کہ آیت سے منسوخ نہیں) نیز ائمہ کا اتفاق ہے کہ نمازیں مکہ میں فرض ہوئی تھیں اور آیت وضو (مائدہ والی آیت) مدنی ہے اور وضو کا

(۱) اس سے یہ اہم نہ ہو کہ ابو داؤد کا سبق ترمذی کے سبق سے پہلے ہو چکا تھا بلکہ حضرت والد صاحب قدس سرہ نے اس جواب سے صمیم اس وقت فرمائی تھی جبکہ تمام کتب صحاح ستم ہو چکی تھیں اور والد صاحب نسخہ کوصاف کروا کر لکھوا رہے تھے حضرت اقدس گنگوہی غورہ اللہ سرقدہ کا معمول پہلے پوری ترمذی پڑھانے کا تھا اس کے بعد ابو داؤد کا سبق ہوتا تھا۔

(۲) حضرت والد صاحب نے ابو داؤد کی تقریر میں چند توجیہات ذکر فرمائی ہیں جو یہاں مذکور نہیں ہیں اور جس توجیہ کی طرف یہاں اوق الخلف سے اشارہ کیا ہے اس کو یوں تحریر فرماتے ہیں: یا یہ توجیہ کی جائے اس سے مراد نامیہ اور سر کی مقدار فرض پر مسح کرنا ہے اور مسح کی تکمیل عمامہ پر فرمائی کیونکہ اللہ پاک نے عبارات اور طاعات اور اس کی شروط و ارکان میں ایسے اثرات اور برکات رکھی ہیں جن کی اللہ کے یہاں قدر و قیمت ہے لہذا ایسا کھل کر ناجور دوسرے فعل کے قائم مقام ہو تو اس سے اگرچہ برکات تو حاصل نہ ہوں گی جو اصل کو کرنے کی صورت میں حاصل ہوتی تھیں لیکن ان میں سے بعض برکات کا حصول ناقابل انکار ہے (از ذکر باندی: یعنی مسح رأس میں پورے سر کا استیعاب یا مکمل حکم شرعی ہے اور اس کی بہت سی برکات ہیں لیکن ضرورت کے وقت سر کے استیعاب کے بجائے عمامہ پر مسح کے ذریعہ اس استیعاب کے کرنے میں بھی کچھ نہ کچھ فوائد ضرور ہیں) اور اس کی بہت نظائر اور مثالیں ہیں جو کہ سوچنے والے پر مخفی نہیں مثلاً احکام شرعیہ میں جب حجرا سو کا استلام محذور ہو جائے تو لاٹھی سے چھوٹا بلکہ اشارہ کرنا بھی اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور خیمات میں اگر ایسے جسم پر پٹائی کی جائے جو بہت سے کپڑے پہنا ہو اس صورت میں اگرچہ مارنے کی وہ تکلیف تو نہ ہوگی جو تنگے بدن پر مارنے سے ہوتی ہے لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ اس طرح کچھ نہ کچھ تکلیف ضرور ہوگی۔ پس جب یہ بات واضح ہوگئی کہ مسح علی العمامہ کو سر کے مسح کی تکمیل کے لئے واجب اور قائم مقام بنانا ممکن ہو گیا اور اس مسح علی العمامہ کرنے والے کو بعض وہ فوائد حاصل ہو گئے جو اللہ پاک نے سر پر مسح کی تکمیل کی صورت میں رکھے تھے لہذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ جب یہ حصہ نہ فرض نہیں ہے تو مسح علی العمامہ کو لغو ہونا چاہئے اور لغو ہوگئی کیسے؟ حالانکہ اس مسح علی العمامہ کی تائید آپ ﷺ کے فعل اور قول سے ہوتی ہے ہاں مسح علی العمامہ پر استکفاء کرنا قرآنی آیات اور مشہور احادیث کے مخالف تھا اس لئے ہم نے سر کے اگلے حصہ کے بالوں کے مسح کو فرض قرار دیا اور مسح علی العمامہ کو اس کی مکملات میں سے قرار دیا۔ اچھی

طریقہ ہم سے پہلے کی شریعتوں سے لیا گیا ہے اور آیت وضو کا مقصد تاکید کرنا ہے وضو کو نماز کے لئے شرط قرار دینا اس آیت کا مقصد نہیں کیونکہ نماز کے لئے طہارت تو پہلے ہی سے شرط تھی (لہذا آیت وضو کو حدیث عمامہ کے لئے ناخ بنانا صحیح نہیں کیونکہ آیت وضو نے کوئی نیا حکم لاگو نہیں کیا کہ یہ پچھلے حکم کے لئے ناخ بن سکے۔ از مترجم)

### سمعت احمد بن حنبل الخ

اس کلام سے مقصود گزشتہ روایت میں یحییٰ بن سعید جو راوی گزرے ہیں ان کی توثیق ہے تاکہ ان کے سوء حافظہ اور ثقہ نہ ہونے کا وہم نہ ہو کیونکہ ان کی روایت ثقہ راویوں کی روایت کے خلاف ہے اور روایات کا اتفاق اور آیات قرآنی ان کی روایت کو رد کرتی ہیں (از مترجم چونکہ یحییٰ بن سعید القطن کی روایت مسح علی الخفین والعمامة قرآنی آیات اور احادیث متواترہ کے خلاف ہے، اس لئے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ یہ روایت یحییٰ ابن سعید کا وہم ہے اس لئے مصنف نے امام احمد کا قول نقل فرمایا کہ میری آنکھوں نے یحییٰ بن سعید القطن جیسا ثقہ راوی نہیں دیکھا لہذا یہ روایت مصنف کے نزدیک وہم نہیں لہذا اس روایت کی تاویل کی جائے گی۔)

### وہو قول غیر واحد الخ

یعنی پیشانی کی مقدار مسح کرنے کے بعد عمامہ پر مسح کرنا بے شمار علماء کا مذہب ہے (اچس اگر ان علماء (امام اوزاعی، احمد، اسحاق۔ از مترجم) کا مقصد یہ ہے کہ مقدار ناصیہ کے بعد عمامہ پر مسح کرنا جائز ہے جب تو اس میں شک نہیں کہ اس کا فاعل گناہ گار نہ ہوگا لایہ کہ اس کو سنت سمجھنے لگے اور اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ مسح علی العمامہ فی الجملہ مشروع ہے جب تو وہی اشکال ہوگا جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اكمال الفرض فی غیر محلہ ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں۔ اور ہم ابوداؤد کی تعلیقات کے حوالہ سے جو توجیہ ذکر کر چکے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا صحیح محمل موجود ہے۔

(۱) گزشتہ کلام سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ یہ بعض علماء مسح علی الناصیہ کے قائل نہیں بلکہ یہ علماء (امام اوزاعی، احمد، اسحاق) عمامہ پر مسح کو کافی قرار دیتے ہیں (جبکہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ ان حضرات کا مسلک یہ بتا رہے ہیں کہ ان کے نزدیک مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامہ ہوگا جو کہ جمہور کا مذہب ہے حالانکہ امام ترمذی کا قول: وہو قول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منهم ابو بکر وعمر والنس وہ بقول الاوزاعی واحمد واسحق قالوا یمسح علی العمامہ .... اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ان کا مذہب صرف مسح علی العمامہ ہے۔ از مترجم)

امام ترمذی کے اس قول میں کہ یہ بعض علماء حدیث وغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نقل کرتے ہیں اور چونکہ ان کی حدیث میں مسح علی العمامہ والناصیہ دونوں کا ذکر ہے اس لئے حضرت گنگوہی نے یہ نتیجہ اخذ فرمایا کہ ان بعض علماء (امام اوزاعی، احمد و اسحاق۔ از مترجم) کے یہاں بھی مقدار ناصیہ (پیشانی کے بالوں کی مقدار) مسح کرنے کے بعد عمامہ پر مسح جائز ہے۔ ..... جو علماء مسح علی العمامہ کو کافی قرار نہیں دیتے ان کا مسح علی العمامہ کے جواز میں اختلاف ہے مالمکیہ نے تو مطلقاً مسح علی العمامہ کا انکار کیا ہے۔

اور تمام شوافع نے تصریح کی ہے کہ مسح علی العمامہ کے ساتھ سر کے مسح کی تکمیل کرتے ہوئے یہ سنت حاصل ہو جاتی ہے۔ احناف سے اس مسئلہ میں کوئی تصریح موجود نہیں ہے لیکن ابن العربی نے اشارہ کیا ہے کہ احناف و شوافع کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے اور ابھی حضرت گنگوہی کی تقریر ابوداؤد سے جو کلام نقل کیا ہے وہ بھی اسی طرف منحرف ہے۔

قرولہ والحمدلہ (۱)

خمار سے مراد یہاں وہ کپڑا ہے جو سر کو چھپا دے لہذا یہ عمامہ اور دوسرے کپڑوں کو شامل ہو گا یا اس سے مراد عمامہ ہی ہے کیونکہ عمامہ بھی پورے سر کو ڈھانپے ہوئے ہوتا ہے (جس طرح دوپٹہ سر کو ڈھانپ دیتا ہے۔)

## باب ما جاء في الغسل من الجنابة

حدثنا هناد حدثنا وكيع عن الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن شبيب عن ابن عباس عن خاتمه ميمونة قالت: وضعت للنبي صلى الله عليه وسلم غسلًا، فاحتسل من الجنابة: فأكفأ الإناء بشماله على يمينه، فغسل كفيه، ثم أدخل يده في الإناء فافاض على فروجه، ثم ذلك بیده الحائط، أو الأرض، ثم مضض واستشقق، وغسل وجهه وذراعيه، ثم افاض على رأسه ثلاثًا، ثم افاض على سائر جسده، ثم تنحى فغسل رجلیه.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وفي الباب عن أم سلمة، وجابر، وابی سعید وجبیر بن مطعم. وابی هريرة.

حدثنا ابن ابی عمر حدثنا سفيان بن عيينة عن هشام بن غزوّة عن ابیه عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه قبل أن

خمار کا مصداق یہاں عمامہ ہی ہے:

(۱) ابو الطیب: نووی سے نقل کرتے ہیں کہ یہاں خمار سے مراد عمامہ ہے کیونکہ یہ بھی سر کو ڈھانپ دیتا ہے اور سیوٹی لے نہا یہ سے نقل کیا ہے کہ خمار سے مراد عمامہ ہے کیونکہ مرد کا سر سے اپنا سر ڈھانپ لیتا ہے جیسا کہ عورت اپنے دوپٹے سے اپنا سر چھپاتی ہے اور یہ مسح علیٰ اعضاء کا ثبوت اس لئے ہے کہ جب یہ شخص اہل عرب کے طریقہ پر عمامہ باندھے اور اس کا ایک سر انھوں نے کے نیچے سے لے کر آئے تو اس کو ہر وقت اتارنا ممکن نہیں ہے تو عمامہ کا حکم ظہن (موزے) کی طرح ہو گا۔ بخاری

ابن العربی فرماتے ہیں خمار دوپٹہ کو کہتے ہیں جس سے عورت اپنا سر چھپاتی ہے اور وہ (خمار) ایسا ہے جیسا کہ مرد کے لئے عمامہ لیکن خمار کا استعمال مرد کی اوزھنی کے طور پر صرف اس حدیث میں ہوا ہے اگرچہ ماخذ اختلاف یہ تھا خدا کرتا ہے کہ خمار مرد کی اوزھنی کے لئے بھی استعمال ہو کیونکہ یہ حجر سے شقق ہے جس کا معنی چھپانے کے ہیں۔ بخاری

خمار کی مراد میں حضرت شیخ کی رائے

تک: یہاں حدیث میں خمار سے اس کا اصل معنی یعنی عورت کا دوپٹہ بھی مراد ہو سکتا ہے چنانچہ ابن قتادہ لکھتے ہیں عورت کے اپنے دوپٹے پر مسح کرنے کے متعلق دو روایتیں ہیں:

- ۱۔ دوپٹہ پر مسح جائز ہے اس حدیث کی وجہ سے نیز حضرت اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ وہ اپنے دوپٹہ پر مسح کرتی ہیں۔
- ۲۔ دوپٹہ پر مسح جائز نہیں کیونکہ امام احمد سے عورت کے اپنے دوپٹہ پر مسح کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا عورت دوپٹہ کے نیچے سر پر مسح کرے دوپٹہ پر مسح کرے۔

يُدْخِلُهُمَا الْإِنَاءَ، ثُمَّ غَسَلَ قَرْجَهُ، وَيَتَوَضَّأُ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ يَشْرَبُ شَعْرَةَ الْمَاءِ، ثُمَّ يَحْبِي عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثَ حَتَّيَاتٍ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وهو الذي اختاروه اهل العلم في الغسل من الجنابة: اَنَّهُ يَتَوَضَّأُ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ يَقْرِغُ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثَ مَرَاتٍ، ثُمَّ يَقْرِغُ الْمَاءَ عَلَى سَائِرِ جَسَدِهِ، ثُمَّ يَغْسِلُ قَدَمَيْهِ. والعمل على هذا عند اهل العلم: وَقَالُوا: اِنْ اَنْفَعَسَ الْجَنْبُ فِي الْمَاءِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ اجْزَاءَهُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَاحْمَدُ وَاسْتَحَقَّ.

باب ہے غسل جنابت کے بیان میں

حضرت ابن عباسؓ اپنی خالہ میمونہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ میمونہؓ کہتی ہیں کہ میں حضور ﷺ کے لیے غسل کا پانی رکھا چنانچہ آپ ﷺ نے غسل جنابت فرمایا۔ پس برتن کو ٹیڑھا کر کے اپنے بائیں ہاتھ سے سیدھے ہاتھ پر پانی اٹھایا۔ پس اپنی دونوں ہتھیلیوں کو دھویا۔ پھر اپنے ہاتھ کو برتن میں داخل کیا پھر اپنی شرمگاہ پر پانی بہایا۔ پھر اپنے ہاتھ کو دیوار یا زمین پر رگڑا۔ پھر کھلی کی اور ناک میں پانی ڈالا۔ اور اپنے چہرے اور دونوں کہنوں کو دھویا پھر آپ نے اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہایا پھر سارے جسم پر پانی بہایا۔ پھر اپنی جگہ سے ہٹ گئے اور اپنے پاؤں مبارک کو دھویا۔

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وفي الباب: باب في ام سلمة، جابر، ابو سعيد، جابر بن مطعم، اور ابو هريرة سے روایات ہیں

حديث: حدثنا ابن ابي عمير ..... عن عائشة قالت

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ جب غسل جنابت کا ارادہ فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھوں کو دھوتے، ان ہاتھوں کو برتن میں داخل کرنے سے پہلے پھر اپنے شرمگاہ کو دھوتے، پھر وضو فرماتے نماز کا وضو، پھر اپنے بالوں کو پانی پلاتے، پھر تین لب بھر کر اپنے سر پر ڈالتے

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اہل علم نے غسل جنابت میں اس کو اختیار کیا ہے کہ نماز کا وضو کرے گا پھر اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہائے گا اور پھر اپنے جسم پر پانی بہائے اور پاؤں دھوے اور اس پر تمام اہل علم کا عمل ہے۔ علماء فرماتے ہیں کہ اگر جیسی آدمی نے پانی میں ڈبکی لگائی اور اس نے وضو نہیں کیا تو یہ اس سے کافی ہو جائے گا۔ یہ امام شافعیؒ، احمدؒ اور اہل علم کا مذہب ہے۔

### ﴿تشریح﴾

ثم دلك بيده الحائط او الارض  
ازالہ نجاست کے بعد دلك کی حقیقت:

یہ رگزنا (۱) ازالہ نجاست کے بعد صفائی میں مبالغہ کرنے کے لئے ہے تاکہ عین نجاست کے ذائل ہونے کے بعد نجاست کے جو تھوڑے بہت اثرات رہ جاتے ہیں وہ بھی ختم ہو جائیں اور (جب ہاتھ بالکل صاف ہوں گے تو) تمام اعضاء کو دھونے میں خصوصاً کلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں طبی کراہت اور تضرر نہ رہے گا۔

ولم يتوضأ اجزا ۵:

(یہاں ایک اشکال ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضو میں اعضاء وضو کو ترتیب وار دھونا فرض ہے اور جب کوئی شخص غسل کے لئے پانی میں ڈبکی لگائے گا تو سارے اعضاء اکٹھے دھلیں گے نہ کہ ترتیب وار لہذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے کیسے فرمایا ایسے ڈبکی لگانے والے شخص کا وضو اور غسل دونوں ادا ہو جائیں گے؟ تو اس اشکال کے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو جواب دیئے ہیں از مترجم) یعنی فرض غسل میں اگر وضو نہ کیا جائے تو ان ائمہ کے یہاں فرض غسل تو ادا ہو جائے گا لیکن حدیث اصغر سے طہارت حاصل نہ ہوگی کیونکہ ان ائمہ کے یہاں وضو میں ترتیب (۲) جو کہ فرض ہے اس صورت میں حاصل نہیں ہوگی (لہذا وضو ترتیب وار کرنا اب بھی ضروری ہے۔ ذکر یادنی۔)

دوسرا جواب: اور یہ بات بھی بعید نہیں کہ یہ علماء پانی میں ڈبکی لگانے اور پانی میں تیرنے کو ترتیب وار کرنے کے قائم مقام کر دیتے ہوں کیونکہ ہمارے علماء نے تصریح کی ہے کہ غسل کرنے والا شخص جب پانی میں داخل ہو اور اس میں اتنی دیر ٹھہر جائے جس میں ترتیب وار افعال کرنا ممکن ہو تو یہ ٹھہرنا ترتیب (۳) سنت کے قائم مقام ہو جائے گا اس طرح اگر وہ حوض میں پانی کی جگہ سے دوسری جگہ

(۱) حضرت والد صاحب مرحوم نے اپنے شیخ گنگوہی رحمہ اللہ سے تقریر الی داد میں ایک عمدہ اور انوکھی تقریر نقل کی ہے جس کو ہمارے شیخ سہارنپوری رحمہ اللہ نے بذیل میں باب الرجل یدلک بالارض اذا استسجی میں بھی نقل کیا ہے لہذا وہاں دیکھ سکتے ہیں۔  
ابن العربی فرماتے ہیں: یہ حدیث امام شافعی کے خلاف حجت ہے جو کہتے ہیں کہ منی پاک ہے اور عورت کے فرج کی رطوبت کو بھی پاک کہتے ہیں کیونکہ اگر دونوں اشیاء پاک ہوں گی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو دھونے سے ابتداء نہ فرماتے اور نہ ہی اس کو رگڑنے کی ضرورت تھی۔  
وضو کی ترتیب کے سنت یا واجب ہونے میں اختلاف

(۲) تلمت: اس میں شک نہیں کہ ترتیب وضو میں شانعیہ کے یہاں ضروری ہے اور حنابلہ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہی ہے اور امام مالک کی دو روایتوں میں سے غیر مشہور روایت بھی اسی طرح ہے۔ مالکیہ کی مشہور روایت اور حنابلہ سے دوسری روایت اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں ترتیب سنت ہے بلکہ فی الاوجز۔ غسل میں ترتیب کے ضروری نہ ہونے پر ائمہ کا اجماع ہے اس کی تصریح شراح کی ایک جماعت ذوقانی وغیرہ نے کی ہے اسی طرح اہل فروع نے بھی تصریح کی ہے۔ شرح افتاء میں ہے اگر حدیث اصغر والا شخص رفع حدیث کی نیت کر کے غسل کرے تو اس سے رفع حدیث ہو جائے گا اگرچہ وہ شخص ترتیب کی مقدار پانی میں نہ ٹھہرے کیونکہ اس نے حدیث اکبر کو ختم کر دیا ہے تو حدیث اصغر تو بطریق اولیٰ ختم ہو جائے گا نیز ان محدثوں سے نجات میں ترتیب کو مقتدر مانا جا سکتا ہے اور مفتی میں ہے جب کوئی شخص غسل کرے تو غسل اس شخص کے فرض غسل اور فرض وضو دونوں کے قائم مقام ہو جائے گا لہذا اس صورت میں وضو کے اعضاء میں ترتیب وار کرنا، پے در پے کرنا ضروری نہیں ہے یہاں غسل فرض غسل اور فرض وضو دونوں سے کافی ہو جائے گا کیونکہ یہاں دو محاذ ہیں جن میں سے ایک عبادت کا دوسری میں تداعل ہو گیا ہے۔

(۳) وضو کی ترتیب کی ممکن صورت:

در بخار میں ہے اگر کوئی شخص بپتہ پانی میں ٹھہر جائے یا بڑے حوض میں ٹھہر جائے یا بارش میں اتنی دیر ٹھہر جائے جس میں وضو اور غسل ممکن ہو تو وضو اور غسل کی سنتوں کو بحال لانے والا شمار ہوگا۔

کی طرف منتقل ہو جائے (یعنی حوض میں کچھ حرکت کر کے چل دے۔ ذکر یا مدنی) تب بھی غسل سنت کے قائم مقام ہو جائے گا لہذا جو علماء وضو میں ترتیب کی فریضت کے قائل ہیں ان کا بھی یہی مذہب ہو سکتا ہے۔

لہذا اس صورت میں وسلم یصو صا اجزاء میں اجزاء سے مراد وضو اور غسل کی سنتوں اور فرض کی ادائیگی کے ساتھ کافی ہونا مراد ہے اور پہلے معنی کے اعتبار سے فرض کا ادا ہونا مراد ہوگا۔ سنتوں کا بجا لانا مراد نہ ہوگا۔

## بَابُ هَلْ تَنْقُضُ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ

☆ حدثنا ابن ابی عُمَرَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ مُوسَى عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبَرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَافِعٍ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ أَشَدُّ ضَفَرًا رَأْسِي، أَفَأَنْقُضُهُ لِيُغْسَلَ الْجَنَابَةُ؟ قَالَ: لَا، إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَحِثِّيَ عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثَ حِثْيَاتٍ مِنْ مَاءٍ، ثُمَّ تُفَيِّضِي عَلَى سَائِرِ جَسَدِكَ الْمَاءَ فَتُطَهِّرِينَ أَوْ قَالَ: فَإِذَا أَنْتِ قَدْ تَطَهَّرْتَ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند اهل العلم: أَنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا اغْتَسَلَتْ مِنَ الْجَنَابَةِ وَلَمْ تَنْقُضْ شَعْرَهَا أَنَّ ذَلِكَ يُجْزِلُهَا بَعْدَ تَفْيِضِ الْمَاءِ عَلَى رَأْسِهَا.

باب ہے اس بیان میں کہ کیا عورت غسل کے وقت چوٹی کھولے گی

حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں ایسی عورت ہوں کہ مضبوط باندھتی ہوں اپنی چوٹی کو۔ کیا میں غسل جنابت کے لیے اسے کھولا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں تین مرتبہ لب بھر کر سر پر پانی ڈالنا تمہارے لیے کافی ہو جائے گا۔ پھر سارے بدن پر پانی بھراؤ، پھر تم پاک ہو جاؤ گی یا فرمایا اب تم پاک ہو گئی ہو

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس پر تمام اہل علم کا عمل ہے کہ اگر عورت غسل جنابت کرے اور بالوں کو نہ کھولے تو سر پر پانی بہا دینا کافی ہے (اور بالوں کو کھولنا ضروری نہیں)۔

## ﴿تشریح﴾

إنما یکفیک

غسل فرض میں بالوں کے دھونے کے لیے عورتوں کا استثنائی حکم:

یہ حدیث آپ ﷺ کے فرمان: لحت کل شعرة جنابة (ہر بال کے تحت جنابت ہے) کے لیے بمنزلہ استثناء کے ہے کیونکہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو اس حدیث کا علم تھا نیز یہ بھی علم تھا کہ بالوں کے کھولنے میں حرج ہے اس لیے انہوں نے آپ ﷺ سے بالوں کے متعلق سوال فرمایا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ہر ہر بال کو دھونے کا حکم مردوں کے لیے ہے <sup>(۱)</sup> نہ کہ تم عورتوں کے

(۱) (۱) حنفیہ کا رائج مذہب یہی ہے اسکی وضاحت جیسا کہ اوپر میں اس کی تفصیل موجود ہے یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ (بقیہ ماثیلا گلے صفحے پر)

لیے۔ کیونکہ حرج شریعت میں اٹھایا گیا ہے اور عورتوں پر بالوں کے کھولنے کا حکم لگانے سے حرج لازم آتا ہے بخلاف مردوں کے کہ وہاں حرج نہیں، نیز یکفیک میں خطاب عورت کو ہے لہذا صرف عورت ہی کا استثناء ہوگا (تحت کل شعر جنابہ والی روایت سے) کیونکہ عورت کے بالوں کے کھولنے ہی میں تو ضرورت پائی جا رہی ہے اور ضرورت ہی پر تو رخصت کا مدار ہوتا ہے۔

مسئلہ کا خلاصہ:

خلاصہ یہ ہے کہ ہر ہر بال کو دھوئے بغیر غسل کا کافی ہونا کیونکہ عقل اور قیاس کے خلاف ہے (بعض وجوہ سے) تو یہ حکم ام سلمہؓ سے خاص عورتوں کی طرف متعدی کر دیا گیا اور اگر تو یہ حکم عقل اور قیاس کے خلاف نہ ہوتا (بالکل بھی) (یعنی بالکل عقل کے موافق ہوتا ہے) تو یہ حکم ہر ہر مکلف کی طرف متعدی ہو جاتا (یعنی ہر مرد و زن کے لیے یہی حکم ہوتا کہ ہر ہر بال دھوئے بغیر غسل جنابت کافی ہو جاتا، محمد زکریا مدنی) اور اگر یہ حکم عقل و قیاس کے بالکل ہی مخالف ہوتا تو ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ کی طرف کسی بھی عورت کی طرف متعدی نہ ہوتا اور صرف ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ساتھ خاص ہوتا کیونکہ یکفیک کا کاف تخصیص پر دلالت کرتا ہے لیکن یہاں پر ایک نوعی خصوصیت تو ہے لیکن شخصی خصوصیت نہیں اور اس طرف مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے جو آ رہا ہے: "إن المرأة إذا اغتسلت" کہ کوئی بھی عورت غسل کرے تو اس پر بال کھولنا لازم نہیں (تو ان المرأة کے لفظ سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کر دیا کہ حدیث میں یکفیک میں خاص ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مراد نہیں بلکہ ہر عورت اس کا مصداق اور مخاطب ہے۔ از مترجم)

(باقیہ حاشیہ) عورت غسل جنابت میں اپنا سر نہیں کھولے گی اسی طرح غسل حیض میں جیسا کہ ذرقاتی نے نقل کیا ہے اور امام احمد رحمہ اللہ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت بھی یہی ہے اور یہی جمہور کا مذہب ہے مرد کا حکم ان احکام کے نزدیک عورتوں کے حکم کی طرح ہے جیسا کہ ابن رسلان، ابن قدامہ اور دور نے تصریح کی ہے

احناف کی مختلف روایات: ہمارے ان احناف کے یہاں اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں جیسا کہ ہدایہ اور شامی کے حواشی میں ہے اور در مختار میں ہے: مرد کو اپنی پٹیا کو زکریا کافی نہیں بلکہ اس کو کھولنا ضروری ہے چاہے وہ علوی ہو یا ترکی کیونکہ مرد کے لیے بالوں کا حلق کرنا ممکن ہے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یہی صحیح مذہب ہے۔

قلت: یہ کلام حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے کلام کے لیے مزید بنتا ہے (کہ حدیث باب میں حکم مردوں کے لیے ہے) اور مرد اور عورتوں میں فرق کرنے پر ابو داؤد کی حدیث ثوبان (اس سے مراد سنن ابی داؤد کی مروی روایت اما الرجل لیس بشعر راسه فلیغسله حتی یبلغ اصول الشعر واما المرأة فلا علیہا ان لا تنقصه) (باب فی المرأة هل تنقص شعرها من ان ابی داؤد صفحہ ۳۸ کتب خانہ امدادیہ لبنان۔ از مترجم) بطور نص کے دلالت کرتی ہے جو صرف عامردی ہے۔

اسامیل بن عیاش پر اعتراض اور اس کا جواب:

شوکانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اس حدیث پر عموماً یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس کی سند میں اسامیل بن عیاش راوی ہے لیکن اسامیل بن عیاش جس روایت کو اہل شام سے نقل کرتے ہیں تو وہ روایت قوی ہوتی ہے اس لیے یہ روایت قابل قبول ہے۔ اچھی قلت: حدیث ابی داؤد کی تائید دوسری بہت سی روایات سے بھی ہوتی ہے۔



## باب ما جاء انَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ

ابن ماجہ نے انس بن مالک سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تحت كل شعرة جنابة، فاعسلوا الشعر وانقروا البشعر." قال: وفي الباب عن علي، وانس.

قال ابو عيسى: حديث الطرث بن وجيه حديث غريب، لا نعرفه الا من حديثه، وهو شيخ ليس بذلك. وقد روى عنه غير واحد من الائمة. وقد تفرقة بهذا الحديث عن مالك بن دينار. ويقال الطرث بن وجيه. ويقال ابن وجيه.

باب ہے اس بیان میں کہ ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے لہذا بالوں کو دھو

اور جسم کو صاف کرو۔

وفی الباب: باب میں علی اور انسؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں حارث بن وجیہ کی حدیث غریب ہے، اس حدیث کو ہم صرف حارث بن وجیہ کی حدیث سے ہی پہچانتے ہیں اور حارث قوی نہیں ہے۔ ان سے کئی ائمہ روایت کرتے ہیں اور وہ یہ حدیث مالک بن دینار سے روایت نقل کرنے میں متقدم ہے۔ ان کو حارث بن وجیہ بھی کہا جاتا ہے اور کبھی ابن وجیہ کہا جاتا ہے۔

### ﴿تشریح﴾

قولہ: شيخ ليس بذلك

شيخ: یہاں بمعنی ماہر عالم ہے <sup>(۱)</sup> نہ کہ شیخ لغوی (بمعنی بوڑھا شخص)

(۱) قلت: ہذا اس تاویل پر مصنف پر اعتراض نہ ہوگا جو علماء نے کیا ہے کہ لفظ شیخ تو الفاظ تعدیل میں سے ہے؟ تو ابو حلیب رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ شیخ سے مراد اس کا لغوی معنی یعنی بوڑھا شخص ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اس پر مطلق کلام فرمایا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں بظاہر مصنف رحمہ اللہ نے لفظ شیخ جرح کے لیے استعمال کیا ہے لیکن یہ استعمال تمام اصحاب الجرح والتعدیل کے استعمال کے خلاف ہے۔ ہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ لفظ الفاظ جرح کے قریب ہے لہذا یہاں پر لفظ جرح اس سے ملا ہوا ہے "لیس ہذا لک" یہ قرینہ ہے کہ یہ الفاظ جرح میں سے ہے یا یہ کہا جائے کہ آدمی کے تعد ہونے کے لیے دو شرطوں کا پایا جائے ضروری ہے، نمبراً: عدالت نمبر ۲: ضبط۔

لہذا یہ ممکن ہے کہ ایک صفت کے اعتبار سے اس راوی کی توثیق کی جائے اور دوسری صفت کے اعتبار سے اس پر جرح کی جائے۔ اسی مختصر از مترجم، حارث بن وجیہ راوی۔ یہ مالک بن دینار سے احادیث نقل کرتے ہیں (درق) امام بخاریؒ کی ابو حاکم امام نسائیؒ اور ایک جماعت کثیرہ نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے ابن عدی کہتے ہیں ان سے صرف ایک ہی روایت کتاب الطہارۃ میں بواسطہ مالک بن دینار مروی ہے۔ (تہذیب المعجم ص ۱۲۲) (تبیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

## باب فی الوضوء بَعْدَ الْغُسْلِ

☆ حَدَّثَنَا اسْمَعِيلُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا شَرِيكَ عَنْ أَبِي اسْمَعِيلَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ لَا يَتَوَضَّأُ بَعْدَ الْغُسْلِ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. قال ابو عيسى: وهذا قول غير واحد من اهل العلم: اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين: ان لا يتوضأ بعد الغسل.

باب ہے غسل کے بعد وضو کرنے کا بیان

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ غسل کے بعد وضو نہ فرماتے تھے۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہ مذہب ہے کہ غسل کے بعد وضو نہ کرے۔

## باب ما جاء اذا التقى الختانان وَجَبَ الْغُسْلُ

☆ حَدَّثَنَا ابو موسى محمد بن المثنى حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَلَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ، فَعَلَّئَهُ أَنْ أَوْسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَغْتَسَلْنَا.

قال: وفي الباب عن ابى هريرة، وعبد الله، وبن عمرو، وراعي بن خديج.

(باقیہ حاشیہ بحث کی تلخیص)

خلاصہ یہ ہے کہ امام ترمذی وغیرہ نے حدیث کی تصحیف کی ہے لیکن اس حدیث کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو شوکانی نے دارقطنی سے نقل میں نقل کیا ہے کہ یہ روایت مالک ابن الدینار عن الحسن کی سند سے مرسل مروی ہے نیز اس حدیث کو سعید ابن منصور نے عن هشیم عن یونس عن الحسن نقل کیا ہے کہ حسن کہتے ہیں: مجھے خبر دی گئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا پھر حدیث کو ذکر فرمایا نیز ابان الخطاط نے عن قتادہ عن الحسن عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی سند سے اس حدیث کو موقوفاً نقل کیا ہے۔ اچھی

قلت: یہ سب روایتیں حدیث باب کی تقویت کے لیے ہیں نیز اس کی تائید حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جس کو احمد اور ابوداؤد ورمہ اللہ نے مرفوعاً نقل کیا ہے: جس شخص نے غسل جنابت میں ایک بال کی جگہ کو بھی چھوڑ دیا کہ اس کو پانی نہیں پہنچا تو اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں اتنی اتنی مدت عذاب دے گا جتنی اللہ تعالیٰ نے اس کی سزا کو صحیح قرار دیا ہے۔ ابن العربی فرماتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے صحیح سند کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غسل کی کیفیت کے بیان میں نقل کیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کی طرح وضو فرماتے پھر اپنا ہاتھ برتن میں داخل کر کے اپنے بالوں کا خلال فرماتے یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ گمان فرمایا کہ پانی کھال تک پہنچ کر کھال کو صاف کر چکا ہے تو اپنے سر پر تین دلع پانی بہاتے پھر جو پانی برتن میں بچ جاتا اس کو اپنے اور پر بہا لیتے۔

☆ حدثنا هناد خذنا وكيع عن سفيان عن علي بن زيد عن سعيد بن المسيب عن عائشة قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل.

قال ابو عيسى: حديث عائشة حديث حسن صحيح.

قال: وقد روي هذا الحديث عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل.

وهو قول اكثر اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، منهم: ابو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعائشة، والفقهاء من التابعين ومن بعدهم، مثل: سفيان الثوري، والشافعي، واحمد، واسحق. قالوا إذا التقى الختانان وجب الغسل.

باب ہے کہ جب موضع ختنہ مل جائیں تو غسل فرض ہو جاتا ہے

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ جب مرد کی موضع ختنہ عورت کے موضع ختنہ سے مل جائیں تو غسل فرض ہو جائے گا۔ میں نے اور حضور ﷺ نے اسی طرح کیا۔ پھر ہم نے غسل کیا

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور رافع بن خدیج سے روایات ہیں

حدیث نمبر ۲: حدثنا هناد.... عن عائشة

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تہاذر کر جائیں مرد کی موضع ختنہ عورت کی موضع ختنہ سے تو غسل فرض ہو جائے گا۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی نے فرمایا کہ حدیث عائشہ حسن صحیح ہے۔ اور یہ حدیث حضرت عائشہؓ کے واسطے سے حضور ﷺ سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ جب مرد کی موضع ختنہ عورت کی موضع ختنہ سے تہاذر کر جائیں تو غسل فرض ہو جائے گا۔ اور یہ حضور ﷺ کے صحابہ میں سے اکثر اہل علم کا قول ہے جن میں ابو بکرؓ اور عمرؓ اور عثمانؓ و علیؓ، عائشہؓ اور تابعین میں سے فقہاء تابعین اور ان کے بعد کے علماء جیسے سفيان ثوري، امام شافعی، امام احمد، اسحقؒ کا مذہب ہے ان کے نزدیک جب موضع ختنہ مل جائیں (دخول ہو جائے) تو غسل فرض ہو جائے گا

### ﴿تشریح﴾

ختان، مرد اور عورت کی ختنہ کی جگہ کو کہتے ہیں۔ مرد کی ختنہ کی جگہ <sup>(۱)</sup> کوہ ہوتی ہے کہ جب اس کو کاٹ دیا جائے تو خشفہ ضرور ظاہر ہو جائے اور بعض روایتوں میں یہ زیادتی بھی ہے: "وغابت الحشفة"

تو بہر صورت سبب کو مسبب کے، اور داعی کو مدعو کے قائم مقام کیا گیا اس طرح کہ فتنوں کی جگہوں کا آپس میں ملنا عموماً خروج

(۱) عورت کے ختنہ کی جگہ فرج کے اوپر کے حصے پر پیشاب کے سوراخ پر مرغ کی کلنی کی مانند کمال ہوتی ہے۔ اس کو کاٹ دیا جاتا ہے۔ عورت کی ختنہ کی جگہ کو لنت میں خفاض کہتے ہیں اور حدیث میں ختان تخلیما بطور مجاز فرمایا ہے۔

منی کا سبب بنتا ہے اور نفس منی آنکھوں سے اوجھل ہوتی ہے اور یہ وقت بھی لطف اندوز ہونے کا ہے اور بے معنی کا سا ہے تو بہت ممکن ہے کہ اس شخص کو ان حالات میں ایسی کیفیتوں کی موجودگی میں منی کے خروج کا احساس نہ ہو سکے تو ختنوں کے چکبوں کے لئے کو خروج منی کا قائم مقام بنادیا گیا بندوں پر آسانی کی غرض سے (۱) نیز عبادات میں احتیاط کا تقاضہ بھی یہی ہے۔

اشکال: جس روایت میں صرف اتقاء خنائین کا لفظ ہے وہ روایت اس دوسری روایت کے مخالف ہے جس میں دخول کا ذکر ہے کیونکہ پہلی روایت کے مطابق اس صورت میں بھی غسل واجب ہے (صرف مرد و عورت کی شرمگاہوں کے لئے سے غسل لازم ہونا سمجھ میں آ رہا ہے) جبکہ دوسری روایت اس صورت میں غسل کو لازم نہیں کر رہی (کیونکہ اس میں دخول کو لازمی قرار دیا گیا ہے) کیونکہ خنائین کا ملنا دخول پر موقوف نہیں جبکہ دخول کا تصور ختنوں کی چکبوں کے لئے بغیر ناممکن ہے۔

جواب: یہ ہے کہ دخول والی روایت اتقاء خنائین والی روایت کے معارض نہیں بلکہ دخول والی روایت، نفس اتقاء خنائین سے غسل کے واجب ہونے کے متعلق سکت ہے جبکہ اتقاء خنائین والی روایت دخول والی روایت کی تائید کر رہی ہے کیونکہ جب تک اتقاء خنائین نہ ہوگا تو دخول ناممکن ہے نیز غسل کے وجوب کے اسباب میں آپس میں کوئی تعارض نہیں لہذا مطلق اتقاء خنائین والی روایت، دخول والی روایت کے ساتھ مقید نہ ہو تب بھی اشکال نہیں (کیونکہ ابھی گزرا کہ اتقاء خنائین کے بغیر دخول ناممکن ہے تو اتقاء خنائین سے مراد دخول ذکر ہے۔ محمد ذکر یا مدنی) کیونکہ غسل کا وجوب اس وقت ہوگا جب موضع ختنہ تہاؤز بھی کر جائے دونوں روایتوں سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور صرف اتقاء خنائین سے غسل کا وجوب یہ صرف ایک روایت سے ثابت ہوتا ہے، لہذا دونوں حدیثوں کے مفہوم میں کوئی تعارض نہیں دونوں روایتوں سے غسل کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب موضع ختنہ تہاؤز کر جائے۔

تعمیہ: اور یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ دونوں صورتوں میں موضع ختنہ کا داخل ہونا ضروری ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ موضع ختنہ کو کاٹنے سے ختنہ ظاہر ہو جاتا ہے پس اتقاء خنائین بغیر ختنہ کے دخول کے ناممکن ہے (۱) لہذا اس سے معلوم ہوا کہ بعض ختنہ کے داخل کرنے سے غسل لازم نہیں ہوتا کیونکہ وجوب غسل کا سبب نہیں پایا گیا تو اس صورت میں انسان اپنی حالت اصلی پر رہے گا اور انسان کی اصل حالت طہارت ہے لہذا پاک ہی شمار ہوگا یہی فی سے استدلال نہیں۔

پھر یہ بات بعید نہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے باب الغسل بالاتقاء المختالین قائم فرمایا تھا اور اذا جاوز المختان الخ

(۱) یہ مسئلہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں مختلف فیہ رہا تھا یہاں تک کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مشورہ اور ازواج مطہرات سے پوچھنے کے بعد یہ حکم فرمایا کہ صرف ختنہ کی جگہ کے تہاؤز کرنے سے غسل فرض ہو جائے گا اور یہ بھی فرمایا کہ اب کوئی شخص اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے پایا گیا تو میں اسے سخت سزا دوں گا۔ تو اس مسئلہ پر اجماع متفقہ ہو گیا۔ صرف دو دو ظاہری نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے جن کا اختلاف ناقابل التفات ہے کمالی الاوجہ۔ شرح کا اختلاف ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا میلان کس نہیب کی طرف ہے اس میں دونوں قول ہیں اس کا عمل تقریر بخاری ہے۔ اسی طرح حنفیہ نے بعض تابعین کا اختلاف ذکر کیا ہے وہ بھی ناقابل التفات ہے اسی وجہ سے تمام شراح نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

(۲) یعنی عموماً ایسا ہی ہوتا ہے، لیکن اگر کوئی مرد اپنی شرمگاہ و عورت کی موضع ختنہ پر رکھے کہ صرف اتقاء خنائین پایا جائے اور وہ دخول نہ کرے تو اس پر بالاجماع غسل فرض نہیں۔ صرح بذلك جمع من الشراح۔

والی حدیث ذکر کی ہے (تو حدیث باب کے ذریعہ ترجمہ الباب (جو دوسری حدیث کے الفاظ ہیں) کی شرح مقصود ہے کہ القاسم خاتمین والی حدیث میں بھی تجاویز اور دخول مراد ہے۔ محمد ذکر کیا دینی)

اس سے اشارہ ہے کہ دونوں حدیثوں کا مدلول ایک ہی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور اس کی تائید اذا جاور الخ (راء ہملہ کے ساتھ) والی روایت سے بھی ہوتی ہے (مجاورۃ کا معنی ہے ملنا تو معنی ہوا کہ خاتمین مل جائیں)

## باب ماجاء أَنَّ الْمَاءَ مِنَ الْمَاءِ

حدثنا احمد بن منيع حدثنا عبد الله بن المبارك اخبرنا يونس بن يزيد عن الزهري عن سهل بن سعيد عن أبي بن كعب قال: إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام، ثم نهى عنها.

حدثنا احمد بن منيع حدثنا عبد الله بن المبارك اخبرنا معمر عن الزهري، بهذا الاسناد مثله. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وانما كان الماء من الماء في أول الإسلام، لم نسخ بعد ذلك، وهكذا روى من غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، منهم: أبي بن كعب، ورافع بن خديج. والعمل على هذا عند كثير اهل العلم: على انه اذا جامع الرجل امراته في الفرج وجب، عليهما الغسل، وان لم ينزلا. حدثنا علي بن حجر اخبرنا شريك عن أبي الجحاف عن عكرمة عن ابن عباس قال: انما الماء من الماء في الاختلام.

قال ابو عيسى: سمعت الجارود يقول: سمعت وكيعاً يقول: لم نجد هذا الحديث إلا عند شريك. قال ابو عيسى: و ابو الجحاف اسمه داود بن أبي غوف. ويروى عن سفیان الثوري قال: حدثنا ابو الجحاف وكان مريضاً.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن عثمان بن عفان، وعلي بن ابي طالب، والزهري، وطلحة، و ابي أيوب، و ابي سعيد: عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: الماء من الماء.

باب ہے کہ منی تکلف سے غسل فرض ہوتا ہے

حضرت ابی بن کعب سے روایت ہے کہ غسل پانی آنے کی صورت میں فرض ہوگا۔ یہ تو اول اسلام میں رخصت تھی پھر اس سے منع کر دیا گیا (پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا)

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور الماء من الماء کا حکم ابتداء اسلام میں تھا۔ اس کے بعد یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ اور حضور ﷺ کے صحابہ میں سے بے شمار حضرات سے یہی مروی ہے ان میں ابی بن کعب اور رافع بن خدیج ہیں

اور اکثر اہل علم کا یہی مذہب ہے کہ جب مرد اپنی بیوی سے جماع کرے تو دونوں پر غسل فرض ہو جائے گا اگرچہ دونوں کو پانی نہ آئے۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا علی بن حجر.... عن ابن عباس

ابن عباسؓ نے فرمایا کہ المماء من المماء احتلام کی صورت پر محمول ہے (یعنی مرد خواب دیکھے کہ اس نے اپنی بیوی سے جماع کیا ہے تو اس صورت میں غسل فرض ہوگا جبکہ پانی بھی لگا ہوا ہو)

قال ابو یوسف: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے جاردوسے یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے کبج کو کہتے ہوئے سنا کہ یہ حدیث ہم نے صرف شریک کے پاس پائی ہے۔

وفی الباب: باب میں عثمان بن عفانؓ، علی بن ابی طالبؓ، زبیرؓ، ابوالیوبؓ، ابوسعیدؓ، عن النبی ﷺ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا "المماء من المماء" خروج منی سے غسل واجب ہوتا ہے۔ ابوالحجاف کا نام داؤد بن ابی عوف ہے اور سفیان ثوری سے یہ روایت مروی ہے۔ سفیان ثوری نے کہا "حدثنا ابو الحجاج اور وہ پسندیدہ (قابل اعتبار) راوی تھے۔

### انما المماء من المماء فی الاحتلام: (۱)

ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول دو توجیہات کا احتمال رکھتا ہے نمبر ۱: اس حدیث پر ابتداء اسلام سے عمل تھا (کہ مرد جماع میں پانی آنے کی صورت میں ہی غسل کرتا تھا پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ محمد زکریا دینی) لیکن اب یہ حکم صرف احتلام کی صورت میں باقی ہے کیونکہ جب ایک شخص خواب میں ایسی ہی دیکھتا ہے جس میں اس کو غسل فرض ہونے کے متعلق شک ہو لیکن کپڑوں پر تری نہ پائے تو اس سے غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ پانی کا بہانا انزال کی وجہ سے لازم ہوتا ہے (پہلے المماء سے مراد غسل اور دوسرے المماء سے مراد انزال ہے) نمبر ۲: اس حدیث شریف المماء من المماء سے مراد یہ ہے کہ خواب دیکھنے کی صورت میں غسل انزال ہی سے واجب ہوتا ہے تو مگویا یہ حدیث شروع ہی سے احتلام کے متعلق وارد ہوئی ہے لیکن لوگوں نے اس حدیث کو سونے کی حالت (احتلام) اور جاگتے کی حالت (ہبستری) دونوں پر محمول کیا لیکن جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود واضح ہو گیا تو معلوم ہوا کہ یہ حکم تو صرف سونے کی حالت کا ہے ہبستری کی صورت میں بغیر انزال کے بھی غسل فرض ہو جائے گا لیکن یہ دوسری تاویل صحیح روایات کے معارض ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح احادیث میں تصریح فرمائی گئی ہے کہ صحابہ نے جو عام معنی مراد لیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر تفریر فرمائی تھی (کہ ابتداء اسلام میں جماع میں پانی آنے کے بعد ہی غسل فرض ہوتا تھا کما فی حدیث عثمان بن مالک، محمد زکریا دینی) لہذا یہ دوسری تاویل کل نظر سے لیکن تاویل کا دروازہ تو اپنی کشادگی کے ساتھ کھلا ہے جیسا کہ ہر اس شخص پر غفل نہیں ہے جو حضور قلب کے ساتھ بات سمجھنے کی کوشش کرے (لہذا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ تاویل بھی قابل قبول ہو سکتی ہے)

(۱) غلام مد یہ ہے کہ جہود اٹھائے خاتمیں سے غسل کی فریضت کے قائل ہیں لہذا حدیث باب کی مختلف توجیہات کرتے ہیں نمبر ۱: بعض کی رائے میں حدیث باب، ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صریح حدیث کی وجہ سے منسوخ ہے مشارح کی ایک بڑی جماعت نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ نمبر ۲: اور بعض کی رائے میں یہ حدیث احتلام پر محمول ہے۔ نمبر ۳: اور بعض کی رائے میں مباشرت کا حشرہ جیسا کہ ابن رسلان نے ذکر کیا ہے۔ نمبر ۴: یا من المماء سے مراد عام ہے چاہے ماہ حقیقی ہو یا ماہ عقی (یعنی ادخال) جیسا کہ حضرت مشکوٰۃ رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابو داؤد کی تقریر میں ذکر کیا ہے۔

ہاں بعض تاویلات سمجھنے میں آ جاتی ہیں اور بعض سمجھ سے بالاتر ہوتی ہیں۔

## باب ماجاء فیمن یتستقیظ فیری بلاءاً، ولا یدکر احتلاماً

ہذا حدیثنا احمد بن منیع حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ خَالِدٍ الْحِطَّاطُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ هُوَ الْعُمَرِيُّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلْلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَاماً؟ قَالَ: يَغْتَسِلُ. وَعَنِ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْ اخْتَلَمَ وَلَمْ يَجِدْ بَلًّا؟ قَالَ: لَا غُسْلَ عَلَيْهِ. قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ تَرَى ذَلِكَ غُسْلٌ؟ قَالَ: نَعَمْ إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ.

قال ابو عیسی: وانما رَوَى هذا الحديث عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ عُمَرَ بْنِ عُمَرَ: حديث عائشة في الرجل يجد البَلَّ ولا يذكر احتلاماً. وعبدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ ضَعُفَهُ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ مِنْ قَبْلِ حِفْظِهِ فِي الْحَدِيثِ.

وهو قول غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين: اذا استيقظ الرجل فرأى بَلَّةً أَنَّهُ يَغْتَسِلُ وهو قول سفيان الثوري واحمد.

وقال بعض اهل العلم من التابعين: انما يجب عليه الغسل اذا كانت البَلَّةُ بَلَّةً نُطْفَةً. وهو قول الشافعي واسحق. واذا رأى احتلاماً ولم ير بَلَّةً فلا غُسْلَ عَلَيْهِ عِنْدَ عَامَّةِ اهل العلم.

باب ہے اس بیان میں کہ ایک آدمی نیند سے بیدار ہوتا ہے اور اپنے کپڑوں پر تری کو لگا ہوا دیکھے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کپڑوں میں تری کو پاتا ہے اور اس کو احتلام یاد نہیں۔ فرمایا وہ شخص غسل کرے گا۔ دوسرے شخص کے متعلق پوچھا گیا کہ اس کا خیال ہے کہ اس کو رات کو احتلام ہو گیا لیکن اس کے کپڑوں پر تری نہیں لگی ہوئی تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اس پر غسل نہیں ہے۔ حضرت ام سلمہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ کیا عورت کے اوپر بھی جو اس طرح کا خواب دیکھے غسل فرض ہو جائے گا۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہاں عورتیں مردوں کی طرح ہیں۔

قال ابو عیسی: امام ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث عبد اللہ بن عمر نے عن عبد اللہ بن عمر حدیث عائشہ نقل کی ہے کہ ایک آدمی تری کو پائے اور احتلام یاد نہ ہو۔ اور عبد اللہ سے جو راوی عبد اللہ ہیں ان کو یحییٰ بن سعید القطان نے حافظہ کی جہت سے ضعیف قرار دیا ہے اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا مذہب ہے کہ جب آدمی بیدار ہو پھر وہ تری محسوس کرے تو اب اس پر غسل فرض ہوگا۔ اور یہ سفيان ثوری اور امام احمد کا مذہب ہے اور تابعین میں سے بعض اہل علم کہتے ہیں کہ اس پر غسل تب فرض ہوگا جب کہ اس کا یہ خیال ہو کہ یہ تری نطفہ کی اور منی کی ہے۔ یہ امام شافعی اور اسحاق کا مذہب اور اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ اسے احتلام ہوا ہے اور وہ تری نہ پائے تو جمہور اہل علم کے نزدیک اس پر غسل فرض نہیں۔

## ﴿تشریح﴾

عبداللہ بن عمر عن عبید اللہ الخ

سند کے یہ دونوں راوی (عبداللہ اور عبید اللہ) دونوں بھائی ہیں<sup>(۱)</sup> ان میں پہلے بھائی عابد زاهد متقی پرہیزگار مجاہد لیس تھے وہ سوء حافظ کا شکار ہو گئے تھے دوسرے بھائی (عبید اللہ) حافظ حدیث اور ثقہ ہیں ان دونوں کے والد عمر ہیں جن کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عمر بن حفص بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہم۔

اذا استقیظ الرجل فراى بلة الخ:

حنفیہ کے مذہب میں<sup>(۲)</sup> جب احتلام والے شخص کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ تری منی ہے یا اس کا ظن غالب ہو تو غسل واجب ہو جائے گا ورنہ غسل واجب نہیں۔

سو کراٹھنے والا جب کپڑوں پر تری دیکھے تو اس مسئلہ کے شرعی احکام:

حدیث میں مطلق لفظ ”بلل“ ہمارے مذہب کے منافی نہیں کیونکہ سوال صرف منی کی تری کے متعلق ہوا ہے لہذا ”مسجد البلل“

(۱) یعنی عبداللہ کثیر اور عبید اللہ معمر دونوں بھائی ہیں عبداللہ تو سلم اور سنن اربعہ کے رواۃ میں سے ہیں ابن حبان کہتے ہیں کہ ان کے اوپر تقویٰ اور صلاح و فلاح کا غلبہ تھا یہاں تک کہ ان کے ضبط میں کمی واقع ہو گئی لہذا ان کی احادیث ترک کئے جانے کے لائق ہیں اور تریب میں ان کا تذکرہ ”ضعیف عابد“ کے ساتھ کیا ہے دوسرے بھائی عبید اللہ صحاح ستہ کے راویوں میں سے ہیں ثقہ راوی ہیں احمد بن صالح کے بقول نافع کے شاگردوں میں مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا جو درجہ ہے عبید اللہ کا درجہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی بڑھا ہوا ہے کذا فی التقریب۔ (از مترجم: حافظ نے عبداللہ اکبر کا تذکرہ اس طرح کیا ہے: عبد اللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب العدوی المدنی العموی (م۔ ۸۰) حافظ نے م سے مسلم اور (۶) سے سنن اربعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

امام احمد نے ان سے روایت نقل کی ہے اور فرمایا ”کلاماً سہ“ اور ان سے ان کی تحریف بھی مروی ہے لیکن یہ اسانید میں زیادتی کر دیتے تھے اس لئے ان کا درجہ ان کے بھائی عبید اللہ کی طرح نہیں ہے۔ نسائی نے ان کو ضعیف الحدیث اور ابن عدی نے لا باس بہ اور ابن معین نے یکتنب خلیفہ“ فرمایا ہے۔ حافظ حدیث کو ان کے حافظ کی جہت سے ان پر کلام ہے ان کے ثقہ اور صالح ہونے پر کلام نہیں (تہذیب المعجم: ۳۲۸/۵) اور عبید اللہ المعمر کا ترجمہ یہ ہے: عبید اللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب العدوی العموی ابو عثمان فقہائے سب سے ایک ہیں۔ بعض علماء نے نافع کے شاگردوں میں امام مالک کے مقابلہ میں ان کو ترجیح دی ہے وچنی بن معین کے بقول امام مالک اور عبید اللہ دونوں ایک ہی درجہ میں ہیں۔ ایک جماعت نے ان کو ثقہ اور ائمہ مدینہ کے سادات اور قبیلہ قریش میں علم و فضل اور عبادت، حفظ ائقان میں امام تسلیم کیا ہے ۳۵ھ یا ۳۶ھ یا ۳۷ھ میں ان کی وفات ہے۔ (تہذیب المعجم: ۳۲۸/۵)

(۱) خواب میں احتلام کی تین صورتیں:

اس مسئلہ کی بہت سی جزئیات ہیں خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر تین صورتیں ہیں نمبر: ۱۔ جو آدمی خواب میں احتلام ہوتا ہوا دیکھے لیکن کپڑوں پر تری نہ پائے اس پر بالا جماع غسل واجب نہیں۔ ابن منذر اور ابن قدامہ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے سوائے اُس صورت کے جو حضرت گنگوی رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں آ رہی ہے کہ بعض علماء نے عورت کا استنشاء کیا ہے۔ نمبر: ۲۔ جو آدمی بیدار ہو اور کپڑے پر تری لگی ہوئی دیکھے تو اس پر غسل لازم ہے ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ہمارے خیال میں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں اور یہی امام مالک، شافعی، اسحاق رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کا قول ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)



میں اس ہلک کوئی کے ساتھ خاص کرنا اس مقام سے سمجھ میں آ رہا ہے صرف عقل سے یہ تخصیص نہیں کی گئی ہے کیونکہ جو شخص نیند سے بیدار ہو اور اس کے کپڑوں پر پیشاب یا نڈی کی تری ہو بدلہ کوئی بھی عقل مند شخص اس پر غسل کی فرضیت کا قائل نہیں ہاں بعض علماء کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں نڈی کی موجودگی میں غسل فرض ہو جائے گا عبادات میں احتیاط کے پہلو کو لیتے ہوئے۔

بعض علماء کا قول اور اس پر رد:

بعض علماء نے یہ مذہب اختیار کیا ہے <sup>(۱)</sup> کہ عورت کے اوپر غسل فرض ہو جاتا ہے جبکہ اس کو خواب دیکھنا یا دہوا اگرچہ وہ کپڑوں پر تری نہ پائے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ یہ پانی اس کے رحم تک پہنچ گیا ہو یا یہ کہ پانی نکلنے کے بعد دوبارہ لوٹ گیا ہو لیکن یہ مذہب ناقابل اعتماد ہے کیونکہ صرف شک کی وجہ سے غسل فرض نہیں ہوتا کیونکہ اس سے پہلے طہارت یقینی تھی نیز عورت پر غسل تب فرض ہوتا ہے جبکہ فرج سے پانی خارج ہو اور یہ یقینی طور پر نہیں پایا گیا۔

## باب ما جاء في المني والمذي

حدثنا محمد بن عمرو والسواق البلخي حدثنا هشيم عن يزيد بن ابي زياد قال: وحدثنا محمود بن غيلان حدثنا حسين الجعفي عن زائدة عن يزيد بن ابي زياد عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن علي قال: سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن المذي؟ فقال: من المذي الوضوء، ومن المني الغسل.

قال: وفي الباب عن المقداد بن الاسود، وأبي بن كعب قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وقد روى عن علي بن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه: من المذي الوضوء ومن المني الغسل.

وهو قول عامة اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم وبه يقول سفيان، والشافعي، واحمد، واسحق.

باب ہے منی اور مذی کے بیان میں

حضرت علیؑ سے روایت ہے میں نے حضور ﷺ سے مذی کے متعلق پوچھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مذی سے

(بقیہ حاشیہ) قلت: لیکن ابن رسلان نے اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس وقت تک غسل واجب نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو نیند سے بیداری کے بعد یاد نہ آجائے کہ اس نے نیند میں کسی سے جمنا کیا ہے۔ نمبر ۳: یہ شخص کپڑوں پر تری دیکھے اس کو معلوم نہ ہو کہ یہ منی ہے یا نڈی تو یہ امر کے درمیان مختلف یہ مسئلہ ہے یہاں تک کہ خود حنفیہ کا آپس میں اس مسئلہ کی بعض صورتوں میں اختلاف واقع ہوا ہے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں ذکر کی ہیں۔

(۲) اس قول کو ابراہیم طبری نے "مدیہ المصلیٰ" کی شرح میں ذکر کیا ہے

وضو اور منی سے غسل واجب ہوتا ہے۔

وفی الباب: باب میں مقدار بنی الاسود اور ابی بن کعبؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حضرت علیؓ کے واسطے سے متعدد طرق سے حضور ﷺ سے مروی ہے کہ مذی سے وضو اور منی سے غسل فرض ہوتا ہے۔ اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے تمام اہل علم کا یہی مذہب ہے اور امام شافعیؒ، احمدؒ اور احناف کا یہی قول ہے۔

## ﴿تشریح﴾

عن علی قال سألت الخ

روایات متفرقہ میں تطبیق:

اس واقعہ میں مختلف روایتیں وارد ہوئی ہیں<sup>(۱)</sup> بعض روایات میں سوال کرنے کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف ہے اور بعض روایات میں حضرت مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف، ان میں تطبیق یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے بالمشافہ حضرت مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سوال کیا ہے لیکن اس سوال پر ابھارنے والے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے تو سوال کی نسبت حضرت مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف حقیقتاً ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف مجازاً ہے۔

## باب فی المذی یصیب الثوب

حدثنا هناد حدثنا عبدة عن محمد بن اسحق عن سعيد بن عبيد، هو ابن السباق، عن ابيه عن سهل بن حنيف قال: كُنْتُ أَلْقَى مِنَ الْمَذْيِ شِدَّةً وَعَنَاءً، فَكُنْتُ أَكْثَرُ مِنْهُ الْغُسْلَ. فَلَمْ تَكُنْ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَأَلْتُهُ عَنْهُ؟ فَقَالَ: إِنَّمَا يُغْزِرُ نَكَتَ مِنْ ذَلِكَ

(۱) قلت: یہاں ایک حدیث رو گئی ہے وہ یہ کہ بعض روایات میں حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف سوال کی نسبت ہے جیسا کہ نسائی وغیرہ میں ہے اور بعضی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس بحث میں مختلف روایتوں کو تفصیل سے نقل کیا ہے، محدثین کا ان روایات کی تطبیق دینے میں اختلاف ہے، ابن حبان نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کہا تھا کہ وہ مسئلہ پوچھیں پھر حضرت مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مسئلہ پوچھنے کو فرمایا اور پھر بذات خود یہی سوال کر لیا۔ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ اچھی تطبیق ہے لیکن خود سوال کرنے والی بات یہ مخالف ہے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول: "اذا استحبی" کے (میں سوال کرنے سے شرماتا ہوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا ہونے کی وجہ سے) لہذا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف نسبت کو مجاز پر محمول کیا جائے گا بایں طور کہ چونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حکم دیا تھا سوال کرنے کا تو بعض راویوں نے سوال کی نسبت آپ کی طرف کر دی۔ اسامیٰ اور نووی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس تطبیق کو بالجوہر نقل کیا ہے اور بعض شرح لکھتے ہیں کہ بالواسطہ سوال کرنا یہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق ہے (یعنی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے متعلق سوال کرنے کے لیے عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ یا مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو واسطہ بنایا تھا) اور پھر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بذات خود مذی کے حکم کے متعلق مطلقاً سوال کیا ہے بغیر کسی تیسرے کے۔ و قبل غیر ذلک، بسطہ فی الاوجز۔

الْوُضُوءُ. فقلت: يا رسول الله كيف بما يصيب ثوبى منه؟ قال: يَكْفِيكَ أَنْ تَأْخُذَ كَفَامَنْ مَاءٍ  
فَتَنْضِجَ بِهِ ثَوْبَكَ حَيْثُ تَرَى أَنَّهُ أَصَابَ مِنْهُ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح لا نعرفه الا من حديث محمد بن اسحاق فى المذى  
مثل هذا. وقد اختلف اهل العلم فى المذى يصيب الثوب. فقال بعضهم لا يجزئ الا الغسل  
وهو قول الشافعى، واستحق. وقال بعضهم: يجزئه النضج وقال احمد: اَرَجُوْهُ اَنْ يُجْزَنَهُ النَّضْجُ  
بِالماء.

باب ہے جب مذی کپڑوں پر لگ جائے اس کے بیان میں

حضرت اہل بن حنیف سے روایت ہے کہ مذی کی وجہ سے میں مشقت اور سختی اٹھا رہا تھا اور اس وجہ سے میں کثرت سے  
غسل کرتا تھا تو میں نے حضور ﷺ سے اس کا ذکر کیا اور اس کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تمہارے لیے  
اس کی وجہ سے وضو ہی کافی ہے۔ میں نے عرض کیا کہ جو مذی کپڑوں پر لگ جائے اس کا کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا  
کہ تمہارے لیے یہ کافی ہے کہ ایک ہتھیلی میں پانی لو پھر اس سے اپنے کپڑے کو دھو لو جہاں پر تم اس کو لگا ہوا دیکھو۔  
قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس حدیث کو ہم صرف محمد بن اسحاق کی سند سے پہنچاتے ہیں، محمد بن  
اسحاق مذی میں اس طرح کی حدیث نقل کرتے ہیں۔

واختلف اهل العلم: اهل علم كالمذی کے متعلق اختلاف ہے جو کپڑوں پر لگے جائے۔ پس بعض اہل علم کے نزدیک اس کو دھونا  
ضروری ہے اور یہ امام شافعی اور اسحاق کا قول ہے اور بعض اہل علم کے نزدیک صرف چھڑکنا کافی ہے۔  
قال احمد: امام احمد فرماتے ہیں کہ مجھے امید ہے کہ پانی سے چھڑکنا کافی ہے۔

### ﴿تشریح﴾

وقال بعضهم لا يجزئ الا الغسل:

(یہاں پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو قول ذکر فرمائے ہیں: نمبر ۱: مذی کپڑوں پر لگ جائے تو اسے دھونا ضروری ہے یہ امام  
شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور اسحاق رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔ نمبر ۲: امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مذی لگنے کی صورت میں اس پر  
نضج کافی ہے۔ ان مذکورہ دونوں اقوال میں حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ تطبیق دے رہے ہیں۔ از مترجم)

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے ذکر کردہ ائمہ کے اقوال میں حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تطبیق:

یہ جو اختلاف ہے <sup>(۱)</sup> اور حقیقت لوگوں کے اختلاف احوال کے اعتبار سے ہے کہ بعضوں کی مذی گاڑھی ہوتی ہے اور بعضوں کی

(۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دونوں قولوں کو اختلاف احوال پر محمول کیا ہے یعنی ہے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ اور دیگر مہر شراح کے قول پر کہ حدیث  
میں یہاں پر نضج ہے مراد غسل خفیف ہے اور نضج کا یہ معنی بالکل متعارف بھی ہے تو اگر اس قول کو لیا جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اختلاف حضرت گنگوہی  
رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ صورت کی طرف لوٹے گا لیکن میرے نزدیک رائج یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو اختلاف ذکر کیا ہے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

تکی لہذا پہلی صورت میں جس مبالغہ کی ضرورت ہے دوسری صورت میں اس طرح مبالغہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور لفظ حدیث میں اس کی طرف کچھ اشارہ ملتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے خطاب فرمایا اور خطاب عام نہیں فرمایا کیونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حالت دیکھ کر یہ خاص حکم (غسل خفیف) دیا تھا لہذا ہر وہ شخص جس کو بکثرت خروج مذی کی صورت پیش آئے تو اس کے لئے غسل خفیف کافی ہے کیونکہ اس سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے اور جس شخص کی یہ کیفیت نہیں ہے تو اس کا یہ حکم نہیں ہے۔

## باب فی المَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ

☆ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي مَعَاوِيَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هُثَّامِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ: ضَافَ عَائِشَةُ ضَيْفٌ، فَأَمَرَتْ لَهُ بِمَلْحَقَةٍ صَفْرَاءَ، فَنَامَ فِيهَا، فَأَخْتَمَتْ، فَاسْتَحْيَا أَنْ يُرْسِلَ إِلَيْهَا وَبِهَا آثَرُ الْإِحْتِلَامِ، فَغَسَّسَهَا فِي الْمَاءِ ثُمَّ أَرْسَلَ بِهَا، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: لِمَ أَلَسَدَ عَلَيْنَا قُوتَنَا؟ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَغُزَّ كَهَ بِأَصَابِعِهِ، وَرُبَّمَا فَرَكْنَاهُ مِنْ ثَوْبٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَصَابِعِي. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ الْفُقَهَاءِ مِثْلُ سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وَالشَّافِعِيِّ، وَاحْمَدُ، وَاسْتَحَقَّ. قَالُوا فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ: يُجْزِيهِ الْفَرْكُ وَإِنْ لَمْ يُغَسَّلْ وَهَكَذَا رَوَى عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هُثَّامِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ عَائِشَةَ: مِثْلَ رِوَايَةِ الْأَعْمَشِ. وَرَوَى أَبُو مُعَاوِيَةَ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ. وَحَدِيثُ الْأَعْمَشِ أَصَحُّ. ☆ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مَعَاوِيَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَّارٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا غَسَلَتْ مَنِيًّا مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَفِي الْبَابِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ. وَحَدِيثُ عَائِشَةَ: أَنَّهَا غَسَلَتْ مَنِيًّا مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ بِمُخَالَفٍ لِحَدِيثِ الْفَرْكِ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الْفَرْكُ يُجْزِي: فَقَدْ يُسْتَحَبُّ لِلرَّجُلِ أَنْ لَا يُرَى عَلَى ثَوْبِهِ آثَرُهُ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: الْمَنِيُّ بِمَنْزِلَةِ الْمُخَاطِطِ، فَأَمِطُهُ عَنْكَ وَلَوْ بِأَذَى خَوْرَةٍ.

(ماہر حاشیہ) وہ حقیقی اختلاف ہے اختلاف نقلی نہیں کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت میں فصیح معنی چھڑکنا ہے لہذا ان کے نزدیک کپڑوں پر مذی لگنے کی وجہ سے پانی کا چھڑکاؤ کافی ہے جیسا کہ اس کے مقام پر تفصیل موجود ہے اور امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ اور دیگر شراح نے حدیث کا معنی (فصیح سے مراد غسل خفیف) جو نقل کیا ہے وہ انہوں نے حدیث کی تاویل اپنے مسلک کے مطابق کی ہے اور یہی جمہور ائمہ خلافت کا مذہب اور امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ہے کہ مذی کو تمام دیگر نجاسات کی طرح وضو ضروری ہے لہذا حدیث میں فصیح سے مراد جمہور کے ہاں غسل خفیف ہے۔

باب ہے کہ اگر منی کپڑوں پر لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ہمام بن الحارث فرماتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عائشہؓ کا مہمان بنا۔ حضرت عائشہؓ نے حکم دیا کہ اس کو زرد چادر دی جائے وہ مہمان اس چادر میں سو گیا بس اس شخص کو احتلام ہوا تو اس نے شرم محسوس کی کہ حضرت عائشہؓ کو اس حال میں چادر واپس کرے کہ اس چادر میں احتلام کا اثر ہو۔ بس اس شخص نے چادر کو پانی ڈبویا اور (دھو کر) حضرت عائشہؓ کی خدمت میں بھیجا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ کیوں خراب کیا ہے، اس شخص نے ہمارے کپڑے کو، اس کے لیے تو یہ کافی تھا کہ اپنی انگلیوں سے کھرچ لیں اور میں نے بھی حضور ﷺ کے کپڑے مبارک سے اپنی انگلیوں سے منی کو کھرچا ہے۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور متعدد فقہاء کا بھی قول ہے۔ جن میں سفیان ثوری، امام احمد اور اسحاق کا مذہب ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ منی اگر کپڑوں پر لگ جائے تو اس کو کھرچ لینا کافی ہے اگرچہ اس کو نہ دھویا جائے اور منصور نے عن ابراہیم عن ہمام بن الحارث عن عائشہ کی سند سے اسی طرح نقل کیا ہے جیسا کہ اعمش کی روایت ہے۔ اور معشر نے اس حدیث کو نقل کیا۔ عن ابراہیم عن الاسود عن عائشہ کی سند سے اور اعمش کی حدیث اسحٰب ہے۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا احمد بن منیع .... عن عائشہ

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ انہوں نے حضور ﷺ کے کپڑوں سے منی کو دھویا۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث کہ انہوں نے حضور ﷺ کے کپڑوں سے منی کو دھویا ہے۔ یہ حدیث فرک والی حدیث کے خلاف نہیں ہے۔ اور اگرچہ کھرچنا کافی ہے لیکن آدمی کے لیے مستحب ہے کہ اس کے کپڑوں پر نجاست کا اثر نظر نہ آئے۔

ابن عباسؓ نے فرمایا کہ منی ناک کی ریشہ کی طرح ہے لہذا اس منی کو اپنے آپ سے دور کرو اگرچہ اذخر (جڑی بوٹی) کے ذریعے سے دور کرو۔

## ﴿تشریح﴾

صفراء:

مردوں کے لئے خالص زرد چادر کا استعمال جائز نہیں:

اس سے مراد ایسی چادر ہے جس میں کچھ پیلاہٹ بھی پائی جائے کیونکہ خالص زرد رنگ یا زعفران میں رنگی ہوئی چادر مردوں کے لئے استعمال کرنا منع ہے اور باقی رنگوں کی چادر مردوں کے لئے استعمال کرنا جائز ہے یہی راجح قول ہے۔

وحدیث الاعمش اصح:

حدیث اعمش زیادہ صحیح ہے یا حدیث منصور:

یعنی ابو معشر کی حدیث سے اعمش کی حدیث زیادہ صحیح ہے (کیونکہ ابو معشر نے ابراہیم راوی کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ

تعالیٰ عنہا سے پہلے اسود کو ذکر کیا ہے حالانکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے پہلے راوی ہمام ہیں (بین السطور جو لکھا ہے) <sup>(۱)</sup> وہ غلط ہے۔

اور یہ امر قابلِ تنبیہ ہے کہ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ اور شافعیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے درمیان منیٰ کی طہارت و نجاست میں جو اختلاف ہے وہ ایک دوسرے اصول پر مبنی ہے جو کہ مختلف فیہ ہے وہ اصول یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اگر مصلیٰ کے جسم یا کپڑے پر تھوڑی یا زیادہ نجاست لگی ہو تو اس کے ساتھ نماز پڑھنا جائز نہیں تو گویا ان کے نزدیک تھوڑی سی نجاست بھی ناقابلِ معافی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب میں نجاست مغالطہ ایک درہم کے بقدر ..... اور نجاست خفیفہ ربع ثوب سے کم معاف ہے جیسا کہ کتب حنفیہ میں اس کی تفصیل ہے پس جب یہ اصول واضح ہو گیا تو تھوڑی بہت نجاست کا لگ جانا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں جوازِ صلوٰۃ سے مانع نہیں بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اور خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ان احادیث کو جن میں تھوڑی بہت نجاست یعنی منیٰ کا وجود معلوم ہوتا ہے اس کو محمول کرتے ہیں اتنی مقدار پر جو نماز کی صحت سے مانع نہیں لیکن شوافع رحمہم اللہ تعالیٰ یہ نہیں کہہ سکتے پس جن روایات کثیرہ میں یہ ثابت ہے کہ ”آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نجاست کو صرف پونچھنے پر، رگڑنے، کھرچنے پر اکتفاء کیا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اس طرح نجاست بالکل ختم نہیں ہوتی بلکہ کم ہو جاتی ہے <sup>(۲)</sup> لہذا جن علماء کے ہاں نماز کو تھوڑی سی نجاست کی صورت میں بھی پڑھنا جائز نہیں انہوں نے منیٰ کی طہارت کا قول کیا ہے (کیونکہ اس طرح نجاست تو زائل ہوئی نہیں پھر بھی اس کے ساتھ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز ادا فرمائی تو معلوم ہوا کہ منیٰ پاک ہے) <sup>(۳)</sup>

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ <sup>(۴)</sup> اور ان کے تبعین کے مذہب میں یہ اصول نہیں ہے (کہ تھوڑی سی نجاست بھی مانع صلوٰۃ ہو) لہذا

(۱) یعنی بین السطرين یہ لکھا ہے کہ عائشہ کی روایت منصور کی روایت سے اصح ہے یہ بات غلط ہے بلکہ عائشہ کی روایت اصح ہے ابوہریرہ کی روایت کے مقابلہ میں نیز بین السطرين اصح ہونے کی وجہ جو کبھی ہے وہ بھی قابلِ اشکال ہے کیونکہ ابوہریرہ کی حدیث کے بھی بہت سے متابعات موجود ہیں، اختلاف مذکورہ سند میں ابراہیم کے بعد ہمام راوی ہے یا اسود؟ اس پر تفصیلی کلام:

حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بذیل میں ابراہیم راوی پر اختلاف کو ذکر کر کے (یعنی ابراہیم کے بعد ہمام راوی ہے یا اسود) لکھا ہے کہ یہ سب راوی حفاظ و ثقات ہیں لہذا اس حدیث میں اختلاف کی وجہ سے حدیث پر کوئی ضعف لاحق نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ ابراہیم نے اس روایت کو دونوں (ہمام اور اسود) سے نقل کیا ہے۔

(۲) ابنِ قدامہ فرماتے ہیں کہ فرق تخفیف کی غرض سے کیا گیا ہے اس طرح اوروں نے بھی ذکر کیا ہے لیکن حنفیہ کی کتب فروع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کھرچنے کو مطلقہ سمجھتے ہیں اسی وجہ سے صاحب در مختار نے تصریح کی ہے کہ راجح قول کے مطابق کپڑا کھرچنے کے بعد ناپاک نہیں رہتا قائل۔ (یعنی اگر اس نجاست تلبیلہ کو کھرچ لیا جائے پھر اس پر پانی لگ جائے تو وہ کپڑا پاک رہے گا)

(۳) لہذا اسی وجہ سے شافعیہ اور ان کے سوانحین نے فرق دہلی احادیث سے منیٰ کی طہارت پر استدلال کیا ہے۔

(۴) اس مسئلہ میں ائمہ کے مذاہب کی وضاحت یہ ہے کہ منیٰ حنفیہ کے ہاں ناپاک ہے مذہب حنفی میں بھی ایک قول ہے اور تھوڑی سی معلوم ہوتا ہے اور خشک ہونے کی صورت میں اس کو کھرچنا کافی ہے اور امام مالک کے نزدیک بھی منیٰ ناپاک ہے لیکن ان کے نزدیک منیٰ صرف دھونے سے پاک ہوگی چاہے منیٰ خشک ہو یا گیلی ہو اس کو دھونا ضروری ہے امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے بہت سی روایات ہیں مشہور روایت میں منیٰ پاک ہے ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ خون کی طرح ناپاک ہے اور تھوڑی بہت معاف ہے تیسری روایت میں یہ ہے کہ تھوڑی سی منیٰ بھی معاف نہیں اور ہر صورت میں خشک منیٰ کا کھرچنا کافی ہے اسی طرح شوافع سے بھی مختلف روایتیں ہیں مشہور روایت کے مطابق منیٰ پاک ہے دوسری روایت یہ ہے کہ مرد کی منیٰ پاک ہے عورت کی منیٰ ناپاک ہے تیسری روایت دونوں کی ناپاک ہیں۔ امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے آخری دونوں قولوں کو شاذ کہا ہے، کذا فی الاوجز۔

ان کے اوپر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ منی کے پاک ہونے کا قول اختیار کریں۔ یہ امر قابل تنبیہ ہے جس سے غفلت نہ برتی جائے کہ جن احادیث میں فرک پر اکتفاء کا ذکر ہے ان سے مراد کپڑے وغیرہ<sup>(۱)</sup> سے نجاست کھرچنے کا ذکر ہے نہ کہ بدن سے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حدیث شریف میں کپڑے سے نجاست کھرچنے کا ذکر ہے نہ کہ بدن سے لہذا یہ حدیث اپنے مورد پر بند ہوگی پھر کپڑا بدن کے ہم معنی بھی نہیں کہ بدن کا اُس کے ساتھ الحاق کیا جاسکے دوسری وجہ یہ ہے کہ جسم کی حرارت نجاست کو اپنے اندر جذب کرنے والی ہوتی ہے لہذا جو نجاست جسم کے اندر جذب ہوگئی اور اس میں داخل ہو کر چھپ گئی وہ نجاست جسم کی طرف نہیں لوٹ سکتی اور اگر تسلیم بھی کر لیں کہ جسم میں جذب ہونے والی نجاست اس جرم کی طرف لوٹ بھی گئی ہے تو اُس کا ازالہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ اُس کو کھرچا جائے اور جسم کا کھرچنا ممکن نہیں ہے۔ بعض علماء کا قول یہ ہے<sup>(۲)</sup> کہ جسم بھی کھرچنے سے پاک ہو جائے گا انہوں نے دلائل انحصار سے اس پر استدلال کیا ہے۔ کیونکہ بدن میں کپڑے کے مقابلہ میں ابتلاء عام اور ضرورت زیادہ ہے اور کھرچنے کے بجائے جسم پر نجاست کو رگڑنا کافی ہو جائے گا کیونکہ دونوں ازالہ نجاست میں ایک دوسرے کے قریب ہیں پھر یہ بات یاد رکھنی چاہئے<sup>(۳)</sup> کہ کپڑے اور جسم کو رگڑنے سے پاک ہونا اس وقت ہے جبکہ شرمگاہ کا سر اور دوسری گندگیوں (پیشاب مذی وغیرہ) سے آلودہ نہ ہو کیونکہ اگر ان ناپاکیوں میں سے کوئی ناپاکی اسے لگ گئی تو نجاست کو کھرچنا کافی نہ ہوگا چاہے وہ ناپاک شے کپڑا ہو یا اور کچھ کیونکہ یہ تخفیف اور کھرچنے کا کافی ہونا حدیث میں صرف منی کے متعلق وارد ہوا ہے اور وہ بھی خلاف قیاس لہذا جن نجاستوں کے متعلق حدیث میں کھرچنے سے پاک ہونے کا حکم مروی نہیں انہیں فرک سے پاک ہونے کا حکم لگانا ناممکن ہے۔

### منی کے علاوہ نجاست مذی وغیرہ میں بھی فرک کافی ہوگا؟

اس پر یہ اشکال ہے کہ حدیث<sup>(۴)</sup> میں ہے ہر شخص کی مذی خارج ہوتی ہے پھر منی تو اس سے معلوم ہوا کہ منی کے نکلنے کے وقت مذی بھی ضرور خارج ہوگی کیونکہ اس حدیث میں تصریح ہو کہ منی اس وقت تک خارج نہیں ہوتی جب تک کہ اس سے پہلے مذی خارج نہ ہو چکی ہو لہذا معلوم ہوا کہ فرک کی رخصت منی اور مذی دونوں کے نکلنے میں ہے (یعنی منی اور مذی دونوں میں کھرچ لینا کافی ہے)

(۱) جیسا کہ صاحب ہدایہ نے امام صاحب سے نقل کیا ہے پس وہ فرماتے ہیں: اگر بدن پر منی لگ جائے تو ہمارے مشائخ کہتے ہیں کہ کھرچنے سے پاک ہو جائے گی کیونکہ اس میں لوگ بہت زیادہ مبتلا ہیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ منی کا دھونا ضروری ہے کیونکہ بدن کی گرمی نجاست کو اپنے اندر جذب کرنے والی ہے لہذا جذب شدہ نجاست نجاست کے جرم کی طرف نہیں لوٹے گی اور بدن کا کھرچنا ناممکن ہے انہی۔

(۲) اس قول کو صاحب درختار نے ترجیح دی ہے پس وہ فرماتے ہیں کہ کھرچنا کافی ہے چاہے مرد کی منی ہو یا عورت کی چاہے کپڑا ہو یا بدن ظاہر الرویۃ کے مطابق کوئی فرق نہیں انہی۔

(۳) درختار میں اس کی تصریح موجود ہے اور حضرت نے جو اشکال ذکر کیا ہے اس کو ابن ہام رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے اور اس اشکال و جواب کی طرف ابن عابد بن شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اشارہ کیا ہے۔

(۴) حدیث کا پہلا کلام "سئل فہیصل یعدی" یہ مشہور ہے اور عبد اللہ بن سعد مطلق بن یسار اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی حدیث سے مروی ہے نہایت تفصیل سے اس حدیث کے طرق نقل کیے ہیں اور "اسم یعدی" کا اضافہ مجھے نہیں ملا صرف ابن ہام رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ دوسرے اہل فردغ نے جس اسلام کے کلام سے اس کو نقل کیا ہے۔

اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا فرمان: کنت المرکہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں تاویل کی جائے گی کیونکہ اس کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ منی کے علاوہ مذی وغیرہ نجاست بھی فرک سے پاک ہو جائے گی اور اس میں بھی فرک کا فی ہوگا (چونکہ منی کا خروج مذی کے بعد ہوتا ہے لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا منی اور مذی دونوں کو صرف کھر جتی تھیں۔)

جواب: کسی شے میں اجازت دینا اس کے ایسے لوازم جو اس سے جدا نہ ہونے والے ہیں ان کی اجازت کو بھی مستلزم ہے پس پیشاب، منی کے لوازمات میں سے نہیں (کہ جب بھی خروج منی ہو تو پیشاب بھی خارج ہو) لیکن مذی، منی کے لوازمات میں سے ہے اور اور شارع علیہ السلام ہی نے مذی کو منی کے لوازمات میں سے ہونے کا فرمایا ہے پھر شارع علیہ السلام نے منی میں صرف کھر چنے پر اکتفا کو جائز قرار دیا اس سے معلوم ہوا کہ مذی میں بھی اتنی مقدار معنوعہ ہے (یہ حکم اس مذی کے مطلق ہے جو مذی منی سے قبل خارج ہو) کیونکہ وہ اس کے تابع ہے ورنہ حرج لازم آئے گا۔ لیکن جب مذی، منی کے بغیر خارج ہو تو اس مذی میں فرک کا فی نہ ہوگا بلکہ اس مذی کو دھونا ضروری ہے (لہذا وہ مذی جو منی کے بغیر کافی وقت پہلے خارج ہو اور شرمگاہ کے سرے پر لگی ہو پھر خروج منی ہو تو ایسی منی اور پہلے والی مذی مل کر کسی بدن اور کپڑے پر لگ جائیں تو اس میں صرف کھر چ لینا کافی نہ ہوگا۔ محمد ذکر یاد لی) پھر یہ بات نہ بھولیں کہ کھر چنے اور رگڑنے کا کافی ہونا گاڑھی منی میں ہے نہ کہ پتلی منی میں کیونکہ پتلی منی میں کھر چنے سے فائدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ نہ نجاست کم ہوگی اور نہ ہی کھر چنے سے نجاست ختم ہوگی جو کہ مقصود ہے اور شاید یہ بات بھی آپ کے علم میں آگئی ہوگی شریعت نے منی میں صرف کھر چنے کو جو کافی قرار دیا ہے یہ شریعت کی طرف سے نرمی ہے، لیکن یہ منی پھر بھی ناپاک ہے اس لئے اس کو پاک نہ سمجھا جائے۔

رہا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول تو اس میں تشبیہ اس امر میں ہے کہ <sup>(۱)</sup> منی اور رینٹھ دونوں میں کھر چنا یا رگڑنا کافی ہے یا تشبیہ اس میں ہے کہ طبیعت دونوں سے گھن محسوس کرتی ہے پاکی یا ناپاکی میں تشبیہ مقصود نہیں۔ اور یہ کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما پاک ہونے میں تشبیہ دے رہے ہیں کیونکہ خود ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اس کو ذائل کرنے کا حکم فرمایا ہے (فما سطه عنک میں۔ از مترجم) اور امر میں اصل یہ ہے کہ وہ وجوب کے لیے ہو جب تک کہ اس کے خلاف قرینہ موجود نہ ہو لہذا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا یہ قول (حنفیہ کے) مذہب کے لئے نقصان دہ نہیں جو کہ منی کو ناپاک ثابت کرتے ہیں (بلکہ فاعطہ سے معلوم ہوا کہ منی ناپاک ہے تب ہی تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے یہ منی دور کرنے کا حکم فرمایا۔ از مترجم)

(۱) ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے شراح ہدایہ نے نقل کیا ہے کہ "المنی کالمعاط فاعطه عنک ولو یاذعور" انتہی یعنی منی رینٹھ کی طرح ہے اس کو اپنے آپ سے دور کرو اگر چاہو (گھاس) استعمال کرنا پڑے۔

قلت: یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ موقوفہ عامروں عامروں ہے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "المنی بمنزلہ المعاط" کے الفاظ سے اس کو نقل کیا ہے۔



باب الجنب ینام قبل ان یغتسل

☆ حَدَّثَنَا هِنَادٌ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي اسْحَقَ عَنِ الْإِسودِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنَامُ وَهُوَ جُنُبٌ وَلَا يَمْسُ مَاءً.

☆ حَدَّثَنَا هِنَادٌ حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ أَبِي اسْحَقَ: نَحْوُهُ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَهَذَا قَوْلُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَغَيْرِهِ.

وَقَدْ رَوَى غَيْرُ وَاحِدٍ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ كَانَ يَتَوَضَّأُ قَبْلَ أَنْ يَنَامَ.

وهذا أصح من حديث أبي اسحق عن الأسود وقدرّوى عن أبي اسحق هذا الحديث شعبة والثوري وغير واحد. وَيَرُون أنَّ هذا غلط من أبي اسحق.

باب ہے اس بیان میں کہ جنسی آدی غسل کرنے سے پہلے سو جائے تو اس کا کیا حکم ہے  
حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ حالت جنابت میں سو جاتے تھے اور پانی کو چھوئے نہیں تھے۔

## حادثہات.....

ہناد نے ایسی سند کے ساتھ اسی طرح ابوالخض سے نقل کیا

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ سعید بن المسیب وغیرہ کاذب ہے اور اسود سے متعدد شاگردوں نے حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے حضور ﷺ کے متعلق کہ آپ مینہ سے پہلے وضو فرماتے تھے اور یہ حدیث ابو اسحق عن الاسود کی حدیث سے زیادہ اصح ہے اور ابو اسحق سے اس حدیث کو شعبہ اور سفیان ثوری وغیرہ متعدد شاگردوں نے ذکر کیا۔ اور محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ ابو اسحق کی غلطی ہے۔

﴿تشریح﴾

غسل کیے بغیر سونے کی دو صورتیں:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے غسل کیے بغیر سونے کی دو قسمیں بتائی ہیں کیونکہ بغیر غسل کے سونے والا شخص یا تو وضو کے بغیر سویا ہوگا (بہ اس نے وضو کیا اور نہ ہی غسل کیا) یا اس نے وضو پر اکتفاء کیا ہوگا اور غسل نہ کیا ہو تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دونوں ترجمہ الباب میں ان دونوں قسموں کا ذکر کیا ہے اور یہ دو صورتیں ان روایات کو دیکھنے سے پیدا ہو رہی ہیں جن کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے..... رہی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے<sup>(۱)</sup> تو ان کی رائے میں وضو یا تو واجب ہے یا مستحب خصوصاً آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ

(۱) جیسا کہ مصنفہ درجہ اولہ تعالیٰ کے کلام سے ظاہر ہو رہا ہے کہ انہوں نے ان اسحاق کی حدیث پر کلام کیا ہے اور سونے سے پہلے غلو کر لینے والی حدیث کو ترجیح دی ہے۔

وسلم کے فضل..... کے نقل کرنے والے صحابہ کرام کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کم از کم وضو فرمایا کرتے تھے۔

ابو اسحاق کی حدیث پر مصنف رحمہ اللہ کا کلام اور حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی توجیہات:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جو ذکر کیا ہے کہ ابو اسحاق نے غلطی کی ہے <sup>(۱)</sup> (مصنف نے ابو اسحاق سے نقل کرنے والے شامگردوں کی طرف غلطی منسوب نہیں کی) تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابو اسحاق سے نقل کرنے والے اتنے سارے راوی ہیں کہ عقل ان کے غلطی پر متفق ہونے کو محال سمجھتی ہے جیسے شعبہ، اعمش، ثوری وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے راوی لہذا صرف ایک ابو اسحاق کی طرف غلطی کو منسوب کرنا زیادہ آسان ہے اس سے کہ ان تمام راویوں کی تغلیط کی جائے۔

اور آپ کو معلوم ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس اشکال سے اس طرح بھی چھٹکارا پا سکتے تھے اگر وہ ہمارے بتائے ہوئے طریقے کو اپناتے کیونکہ دونوں روایتوں میں سے ایک کا مصداق دوسری روایت کے مصداق کے منافی نہیں لہذا کسی ایک راوی کی طرف وہم منسوب کرنے کی کیا ضرورت ہے حالانکہ اس کی صحیح توجیہ ممکن ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت اسود سے دونوں واقعوں کا ذکر کیا ہو کیونکہ بظاہر یہ بات معلوم ہوتی ہے اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر عادت مبارکہ یہ تھی کہ وضو کر کے آرام فرماتے تھے لیکن یہ بات بھی بعید نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر وضو کے آرام فرمانے کا بھی ثبوت ہو <sup>(۲)</sup> بیان جو اند کے لئے چاہے ایک یا دو دفعہ کیوں نہ ہو اور یہ کس طرح ناممکن ہے حالانکہ دونوں فعلوں میں سے ہر ایک فعل کا صحیح ہونا اس کے ہمیشہ ہونے پر متوقف نہیں (یعنی ہمیشہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم با وضو آرام فرماتے ہوں یا ہمیشہ ہی بے وضو آرام فرماتے ہوں) یہاں تک کہ دونوں حدیثوں میں تناقض لازم آئے بلکہ دونوں حدیثوں کو صحیح قرار دیا جائے گا <sup>(۳)</sup> کیونکہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے بہت سی

(۱) اور اس پر ابو داؤد نے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی موافقت کی ہے جیسا کہ انہوں نے اپنے سنن میں تفریق کی ہے نیز دوسرے علماء نے بھی ان کی تائید کی ہے جس کو حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بذل میں لکھا ہے: ابن مفلح کہتے ہیں کہ اس پر محدثین کا اجماع ہے کہ حدیث میں ابو اسحاق سے غلطی ہوئی ہے اگرچہ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اجراء کے قول کا تعاقب کیا ہے جیسا کہ مغریب آرہا ہے۔

(۲) حضرت گنگوہی کی بیان کردہ مکمل توجیہ کی تائیدات:

یہی صحیح توجیہ ہے جیسا کہ حضرت سہارنپوری نے اس کو بذل میں تفصیل کے ساتھ دلیل نقل کیا ہے۔ امام نووی نے اس کو عمدہ توجیہ قرار دیا ہے۔

قلت: اس کی تائید طبرانی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایک بیوی سے جب ہمستری فرماتے تو اپنے جگہ سے کھڑے ہونے سے پہلے اپنے ہاتھ کو دیوار پر مار کر قہم فرمایا کرتے۔ اور بیٹی نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب حالت جنابت میں استراحت کا ارادہ فرماتے تو وضو یا تیمم کر لیتے اس کی سند حسن کے درجہ میں ہے۔ قالہ ابن واصلان۔

امام شوکانی کی احادیث مختلفہ میں تطبیق:

امام شوکانی فرماتے ہیں کہ مختلف احادیث میں تطبیق اس طرح دی جائے گی کہ جس روایت میں غسل کا حکم ہے وہ حکم استحبانی ہے۔ اور اس کی تائید ابن خزیمہ اور ابن حبان کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنی اپنی صحیح میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا کہ ہم میں سے کوئی شخص حالت جنابت میں سو سکا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں..... چاہے تو وضو کرے۔

(۳) نیز اس حدیث کی صحیح تائیدی اور ابو عبد اللہ الحافظ، ابوالولید اور ابوالعباس بن مرتب نے بھی کی ہے جیسا کہ بذل میں شیخ سہارنپوری رحمہ اللہ نے ان سے نقل کیا ہے۔

جگہوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال، احوال، عادات ذکر فرمائی ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں اس غسل میں وسعت تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان جیسے امور میں کسی کام کا التزام نہیں فرماتے تھے اس خوف سے کہ کہیں وہ آپ کی اُمت پر فرض گراں نہ بنا دی جائے جیسا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا تہجد کے متعلق فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم آرام بھی فرماتے تھے اور نماز بھی پڑھتے تھے اور وتر کے متعلق بیان کرتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کے آخری حصے، درمیانی حصہ اور شروع کے حصہ میں ہر طرح وتر ادا فرمائے ہیں اور جنابت کے اور استراحت کے متعلق کہتی ہیں کہ کبھی بغیر غسل کے استراحت فرماتے اور کبھی غسل کے بعد لہذا یہ کوئی بعید بات ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کے بغیر آرام فرمایا ہو۔ اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگرچہ با وضو نہ اسنے اندر فضائل کو لیے ہوئے ہے ایسے فضائل جو بے وضو سونے سے حاصل نہیں ہو سکتے لیکن بے وضو سونے میں کوئی ناپسندیدگی اور برائی بھی نہیں ہے۔

دوسری تطہیق<sup>(۱)</sup> یہ احتمال بھی ہے کہ لا یمس ماء میں نفی اس طرح پانی کو چھونے کی ہے کہ جس سے جسم کے پورے اجزاء تر ہو جائیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ لا یمس ماء میں پورے غسل کی نفی ہے مطلقاً پانی کو چھونے کی نفی نہیں (کہ اس سے مراد وضو کے لئے اور استنجاء کے لئے بھی پانی استعمال نہ کرتے ہوں)۔ پس اس تطہیق کے مطابق یہ روایت دوسری روایت کے مخالف نہ ہوگی کیونکہ اس روایت میں صرف غسل کی نفی ہے لہذا یہ وضو وغیرہ کے ثبوت کے متنافی نہیں، جن کا دوسری روایات میں ثبوت ملتا ہے۔ اگرچہ بظاہر یہ توجیہ بعید معلوم ہوتی ہے لیکن اہل عرب کے محاورات کو دیکھتے ہوئے کوئی بعید نہیں کیونکہ بہت سی دفعہ علی العموم کلمہ حصر کو ذکر کرتے ہیں لیکن اس میں مخاطب کی سمجھ کے اعتبار سے حصر ہوتا ہے کہ مخاطب نے جو چیزیں سمجھی ہوتی ہیں ان کے اعتبار سے ایک معنی کو خاص کیا جاتا ہے یا مخاطب نے ایک شے کو دوسری شے کے حکم میں شریک سمجھا ہوتا ہے (تو حصر سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ یہ دوسری شے اس حکم میں پہلی شے کے شریک نہیں صرف پہلی شے میں یہ حکم پایا جا رہا ہے تو اس صورت میں حصر پہلی شے کے اعتبار سے ہوا) اس کی نظیر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے: "لا وضوء الا من لمسا او حضرا" (کہ وضو ہے آواز رخ نکلنے یا آواز رخ خارج ہونے سے ہی ٹوٹتا ہے۔ اسی طرح آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے: "ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعاً" نیز آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان: "انما الماء من الماء" ان تمام احادیث میں حصر اضافی ہے کیونکہ مثلاً (تیسری حدیث میں) علماء کا اجماع ہے کہ حیض ونفاس وغیرہ کی صورت میں بھی غسل فرض ہو جاتا ہے (حالانکہ "الماء من الماء" والی حدیث میں حصر ہے کہ غسل صرف انزال کی صورت میں فرض ہوتا ہے تو یہ حصر اضافی ہے۔ از مترجم)

(۱) یہ جمع بین امر و تمین کی دوسری تطہیق ہے اور اسی توجیہ کو یہی نے اختیار کیا ہے اور (صحیحی نے) اس کو ابو الولید سے نقل کیا ہے اور ابو الولید نے ابو العباس ابن سراج سے نقل کیا جیسا کہ بذل میں ہے۔

## باب فی الوضوء لِلْجُنُبِ إِذَا ارَادَ أَنْ يَنَامَ

ابن حبان عن محمد بن المثنیٰ یحییٰ بن سعید عن عید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن عمر: اَنَّه سَالَ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: اَیْنَامُ اَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ؟ قَالَ: نَعَمْ اِذَا تَوَضَّأَ. قال: ولفی الباب عن عمار، وعائشة، وجابر، وابی سعید، وأم سلمة. قال ابو عیسیٰ: حدیث عمر احسن شی فی هذا الباب وَأَصَحُّ وَهُوَ قَوْلُ غیرِ واحِدٍ من اصحاب النبیّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ والصَّابِغِینَ، وبہ یقولُ سفیان الثوری، وابن المبارک، والشافعی، واحمد، واسحق، قالوا: إِذَا ارَادَ الْجُنُبُ ان ینام تَوَضَّأَ قَبْلَ ان ینام.

باب ہے کہ جنبی آدمی سونے کا ارادہ کرے تو اس کے لیے وضو کا شرعی حکم

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ انہوں نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ کیا ہم میں سے کوئی آدمی حالت جنابت میں ہو سکتا ہے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا جی ہاں! جب کہ وہ وضو کر لے۔

وفی الباب: باب میں عمار، عائشہ، ابوسعید، جابر اور ام سلمہ سے روایات ہیں۔

قال ابویسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی حدیث اس باب میں سب سے اصح اور سب سے احسن ہے اور یہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا قول ہے اور سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد اور اعلیٰ کا بھی یہی مذہب ہے وہ کہتے ہیں کہ جنبی اگر سونے کا ارادہ کرے تو نیند سے پہلے وضو کر لے

### ﴿تشریح﴾

اَیْنَامُ اَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ قَالَ نَعَمْ اِذَا تَوَضَّأَ

اس حدیث میں ایک استقبالی (اہل کی طرف رہنمائی ہے یہ مراد نہیں کہ بغیر وضو کے سونا جنبی کے لئے جائز ہی نہیں۔

(۱) یعنی مجبور کے یہاں یہ حکم احتمالی ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے اس مسئلہ میں فقہاء کے مذہب کی وضاحت اس طرح ہے جیسا کہ اوپر میں ہے کہ ظاہر یہ اور ابن حبیب مالکی جنبی کے لئے سونے سے قبل وضو کو واجب کہتے ہیں اور جمہور علماء اور ائمہ اربعہ اس کو مستحب کہتے ہیں۔ ابن عمرؓ نے امام مالک و شافعی رحمہما اللہ سے جو نقل کیا کہ جنبی کے لئے وضو کیے بغیر سونا جائز نہیں اس پر علماء نے بغیر فرامی ہے۔ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے اس وضو کو ضروری قرار دیا ہو سوائے بعض اہل علویہ کے، اور تمام فقہاء کے یہاں یہ وضو ضروری نہیں بلکہ امام مالک، شافعی، احمد، اعلیٰ رحمہما اللہ کا مذہب ہے۔ یعنی فرماتے ہیں کہ ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ جنبی کو جس وضو کا حکم ہے اس سے مراد اپنے سے گندگی کو دور کرنا اور شرمگاہ اور ہاتھوں کا دھونا ہے تاکہ صفائی حاصل ہو جائے، اہل عرب اس کو بھی وضو کہتے ہیں، شراح کہتے ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نیند سے پہلے پورا وضو نہیں کرتے تھے جیسا کہ موطا میں ہے حالانکہ وہ راوی حدیث بھی ہیں اور ان کو حدیث کے مخرج کا علم بھی ہے۔

## باب ما جاء في مصافحة الجنب

☆ حَدَّثَنَا اسحاق بن منصور حَدَّثَنَا يحيى بن سعيد القطان حَدَّثَنَا حميد الطويل عن بكر بن عبد الله المزني عن ابي رافع عن ابي هريرة: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِيََهُ وَهُوَ جُنُبٌ، قَالَ: فَأَتَيْتُ جُنُثَ آئِي فَأَتَيْتُ جُنُثَ فَأَتَيْتُ جُنُثَ، ثُمَّ جُنُثَ فَقَالَ: أَيْنَ كُنْتَ؟ أَوْ: أَيْنَ ذَهَبْتَ؟ قُلْتُ: إِنِّي كُنْتُ جُنُبًا. قَالَ: إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجَسُ. قَالَ وَلِيَّ الْبَابِ عَنْ حَدِيثِهِ، وَابْنِ عَبَّاسٍ. قَالَ: أَبُو عَمِيْرٍ: وَحَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَقَدْ رَخَّصَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي مَصَافِحَةِ الْجُنُبِ، وَلَمْ يَرَوْا يَغْرَقُ الْجَنْبَ وَالْحَائِضُ بَأْسًا. وَمَعْنَى قَوْلِهِ فَأَتَيْتُ جُنُثَ يَعْنِي: تَنَحَّيْتُ عَنْهُ.

باب ہے جنبی کے مصافحہ کرنے کے بیان میں

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کی ان سے ملاقات ہوئی اور ابو ہریرہؓ حالت جنابت میں تھے۔ ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں وہاں سے پیچھے ہو گیا (میں آنکھ بچا کر نکل گیا)۔ پس میں گیا میں نے غسل کیا پھر میں آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہاں تھے یا فرمایا کہاں چلے گئے تھے، میں نے عرض کیا میں جنبی تھا۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ مومن ناپاک نہیں ہوتا۔

وفی الباب: باب میں حدیفہ سے روایت ہے  
قال ابو یوسف: امام ترمذی نے فرمایا کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث حدیث حسن صحیح ہے۔ بے شمار اہل علم نے رخصت دی ہے کہ جنبی کے مصافحہ کرنے میں کوئی حرج نہیں اور جنبی مرد اور حائضہ عورت کے پيسہ میں کوئی حرج نہیں۔ فائضت کا معنی ہے میں پیچھے ہٹ گیا۔

### ﴿تشریح﴾

اس حدیث میں اگرچہ مصافحہ (۱) کا ذکر نہیں ہے لیکن اسی روایت کے دوسرے (۲) طریق میں مصافحہ کی تصریح ہے اور اسی نکتہ کو لاکر ترجمہ الباب کے ساتھ حدیث کی مطابقت ہو جاتی ہے۔

**المؤمن لا ینجس کی وضاحت:** حدیث میں المؤمن لا ینجس میں جو نفی ہے

اس سے مراد یہ ہے کہ مومن ایسا ناپاک نہیں ہوتا کہ لوگوں کا اس کے ساتھ رہن سہن، مصافحہ، گفتگو کرنا، بازار میں نکلنا، وغیرہ ناجائز ہو جیسا کہ بہت سے لوگ اس کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ حدیث میں مطلقاً نجاست حقیقی اور حکمی کی نفی نہیں اور مطلقاً نفی ہو بھی کیسے

(۱) یعنی باب کی حدیث میں مصافحہ کا ذکر نہیں ہے کیونکہ (آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے امام ترمذی نے جس روایت کو اس باب میں ذکر کیا ہے وہ مصافحہ کے ذکر سے خالی ہے۔

(۲) پس بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑا پس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چلا یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیچھے گئے تو میں وہاں سے کھٹک گیا پس میں غسل کر کے واپس آیا۔ (الحديث)

سکتی ہے کیونکہ جنبی میں ایسی ناپاکی موجود ہے جس نے اسکو قرآن کے پڑھنے، قرآن کے چھونے اور مسجد میں داخل ہونے کو حرام کر دیا ہے جو ناقابل انکار ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتو جنابت میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا تھا تا کہ ان کے ساتھ چلیں لیکن حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو یہ علم تھا کہ آپ علیہ السلام میرے اس فعل پر ناراض نہ ہوں گے جس کو میں کروں گا کیونکہ ان کو معلوم تھا کہ آپ علیہ السلام طہارت کو پسند فرماتے ہیں اور اس کا حکم دیتے ہیں خصوصاً جبکہ ہم کسی نیک صالح شخص سے ملیں اس لیے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر چلے گئے اور اس کو نافرمانی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت نہیں سمجھا گیا۔

حدیث مبارکہ سے مستنبط مسائل:

اس حدیث اور اس کے الفاظ سے چند مسائل مستنبط ہوتے ہیں:

مسئلہ نمبر ۱: جنبی سے معافی جائز ہے، اس مسئلہ کے لیے ترجمہ الباب قائم کیا گیا ہے۔

مسئلہ نمبر ۲: نجاست حکمی ایسی گندگی اور ناپاکی پیدا نہیں کرتی کہ دوسرا آدمی بھی اس سے ناپاک ہو جائے جب تک کہ اس جنبی پر نجاست حقیقی نہ لگ جائے ورنہ کیسے ممکن تھا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اپنا ناپاک ہاتھ حضور علیہ السلام کو تھامنے دیتے۔

مسئلہ نمبر ۳: جنبی کو اپنا کام کاج کرنے کے لیے بازار میں نکلنا اور مجلسوں میں جانا جائز<sup>(۱)</sup> ہے کیونکہ اگر یہ ناجائز ہوتا تو آپ ﷺ کو جب ابو ہریرہ کا حلیہ جنابت میں ہونا معلوم ہوا تھا آپ اسی وقت ان پر نکیر فرماتے۔

مسئلہ نمبر ۴: غسل جنابت میں تاخیر جائز ہے جب تک کہ نماز کا وقت نہ ہو جائے۔

مسئلہ نمبر ۵: کسی بڑے بزرگ کے حکم کو چھوڑا جاسکتا ہے جب کہ یہ معلوم ہو کہ اگر چنانہوں نے صراحۃً یہ حکم دیا ہے لیکن وہ حکم کی مخالفت پر غصہ نہیں ہوں گے اور راضی رہیں گے اور ظاہر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہنے کا ارادہ فرمایا تھا جب ان کا ہاتھ پکڑا تھا لیکن جب ابو ہریرہ نے اس فعل کی مخالفت میں حضور ﷺ کی رضاء کو جان لیا تو اس حکم کی مخالفت کی کوئی پردہ نہ فرمائی کیونکہ ان کو معلوم تھا کہ یہ مخالفت ایک اچھی حالت کی طرف منفعی ہوگی تو اس کو نافرمانی شمار نہ کیا جائے گا اور آپ علیہ السلام کے غصہ کا سبب نہیں ہوگا اس وجہ سے ان کے پیچھے ہٹنے پر نکیر حضور علیہ السلام نے نہیں فرمائی اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ تم کہاں تھے؟ یہ سوال دلالت کرتا ہے کہ آپ علیہ السلام نے ان کی مصاحبت اور ان کے ساتھ چلنے کا ارادہ فرمایا تھا۔

مسئلہ نمبر ۶: انسان سے اس کی ہر ایسی غلطی کے متعلق پوچھ لینا چاہئے جس میں انکار کی گنجائش ہوتا کہ اگر وہ کوئی معقول عذر پیش کرے تو اس کا عذر قبول کر لیا جائے اور اس کو درحقیقت اور حق بات کی طرف رہنمائی کرنی چاہیے (جیسا کہ یہاں حضور علیہ السلام نے کیا ہے) یا اس کو اس کے فعل پر سرزنش کرنی چاہیے اگر ضرورت سمجھی جائے۔

مسئلہ نمبر ۷: سزا دینے اور غصہ کرنے میں جلدی نہ کرنی چاہیے جب تک کہ اس کے فعل کی وجہ معلوم نہ ہو (کہ اس نے یہ کام

(۱) اسی وجہ سے امام بخاری نے اپنی صحیح میں اور دوسرے ائمہ نے حدیث باب کے لیے ”باب الحجب بخروج وبعثی فی السوق“ جیسے ترجمہ الباب قائم کیے ہیں حافظان نے اس جیسے بہت سے مسائل مستنبط کیے ہیں جس طرح حضرت نے ذکر فرمائے ہیں۔

(کیوں کیا ہے)

مسئلہ نمبر ۸: بزرگوں اور علماء، ائمہ اور خلفاء کے سامنے ایسی باتیں جو شرعاً ناپسندیدہ نہ ہوں..... کرنے کی منجائش ہے اور یہ کیوں جائز نہ ہوں کیونکہ اگر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ شرم کی وجہ سے اپنے جنبی ہونے کا ذکر نہ کرتے تو یہ ان کی نافرمانی شمار کی جاتی کہ حضور علیہ السلام تو سوال کر رہے ہیں اور وہ جواب نہیں دے رہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانے کے جہلاء میں جو یہ بات رائج ہے کہ ایسے کلمات نکالنا بڑوں کے سامنے قابل عیب سمجھا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک شخص سارا دن جنبی رہنا گوارہ کر لیتا ہے اور اپنے گھردالوں سے شرم کی وجہ سے غسل نہیں کرتا، اگرچہ اس کی ایک نماز یا کئی نمازیں فوت ہو جائیں لیکن وہ غسل کو بہت مشکل سمجھتا ہے کیونکہ وہ اپنے گھردالوں کے سامنے ہوتا ہے یا گھردالے تو وہاں نہیں ہوتے لیکن ان کو نہانے کا پتہ لگ جانے کا خدشہ ہوتا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ سے حیاء کی کمی کی دلیل ہے کہ اپنی فرض نماز کے قضاء کرنے کو حیاء سمجھتا ہے حالانکہ یہ حیاء کا کوئی درجہ نہیں بلکہ یہ تو شیطان کی طرف سے ایک حیلہ ہے جو گناہوں کی طرف اس (حیلہ) کے ذریعے لے جا رہا ہے اور قریب ہے کہ اس حماقت کی وجہ سے اس کا نور ایمانی اس سے چھین لیا جائے۔

مسئلہ نمبر ۹: ایک شے پر لفظ عام کے ساتھ حکم لگا سکتے ہیں اگرچہ وہ معنی جس کو ثابت کرنا مقصود ہے وہ خاص ہو..... اسی طرح لفظ عام سے کسی چیز کی نفی کر سکتے ہیں اگرچہ وہ نفی عام نہ ہو بلکہ ایک خاص نوع ہی کی نفی مقصود ہو مثلاً آپ علیہ السلام کا فرمان ہے ”ان المؤمن لا یبغض“ حالانکہ شریعت کے یہاں معتبر نجاستیں یعنی حدث، جنابت، حیض و نفاس ان تمام نجاستوں کی موجودگی میں شرعی طور پر مؤمن ناپاک ہو جاتا ہے (ان نجاستوں میں سے بعض نجاستیں بعض سے بڑھی ہوئی ہیں) یہاں تک کہ بہت سی ناپاکیوں کی وجہ سے اس کے اوپر اکثر عبادتیں حرام ہو جاتی ہیں تو اس تمام کلام سے اشارہ ہے جو تشریح کے قائم مقام ہے کہ کبھی کسی شے پر ایک حکم مطلق لگایا جاتا ہے (جیسے یہاں نجاست کا مطلق حکم ہے) اور اس سے مراد اس کی ایک خاص قسم ہوتی ہے اسی طرح بہت دفعہ لفظ عام ہوتا ہے اور مطلق نفی کی جاتی ہے لیکن اس کی ایک خاص نوع کی نفی مقصود ہوتی ہے۔ تو اس طرح کرنا جائز ہے جب کہ مقصود حاصل ہو جائے کیونکہ ظاہری بات ہے جو مخفی نہیں ہے کہ اس مطلق جملے سے مخاطب پر اس کی مراد مشتبه نہیں ہوتی۔

اس اصول سے بہت سی روایات کا حل مل جاتا ہے جن کے بارے میں یہ گمان کیا جاتا ہے کہ یہ دوسری روایات کے مخالف ہیں بایں طور کہ ایک روایت میں حکم کا اثبات ہے اور دوسرے میں نفی۔ تو یہ تعارض اس لئے پیدا ہوا کہ دونوں حدیثوں سے ایک عام جنسی معنی مراد لیا گیا اور اگر دونوں حدیثوں سے ایک خاص نوع کا عموم مراد لیتے ہیں تو ان میں کوئی تعارض نہیں رہتا۔

مسئلہ نمبر ۱۰: علماء اور صلحاء کی مجالس میں حاضر ہونے (جانے) کے لیے طہارت مستحب ہے۔

## باب ما جاء في المرأة ترى في المنام مثل ما يرى الرجل

☆ حدثنا ابن أبي عمير حدثنا سفيان بن عيينة عن هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة قالت: جاء ثأم سليم بنت ملحان إلى النبي صلى الله عليه وسلم

فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ، فِهَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ، تَغْنِي غُسْلًا، إِذَا هِيَ رَأَتْ فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِذَا هِيَ رَأَتْ الْمَاءَ فَلْتَغْتَسِلْ. قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: قُلْتُ لَهَا: فَضَحَّتِ النِّسَاءُ يَا أُمُّ سَلِيمٍ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وهو قول عامة الفقهاء: ان المرأة اذا رأت في المنام مثل ما يرى الرجل فانزلت: ان عليها الغسل. وبه يقول سفیان الثوري، والشافعي قال: وفي الباب عن أم سليم، وخولة، وعائشة، وأنس.

باب ہے کہ ایک عورت خواب میں وہ بات دیکھے جس طرح مرد دیکھتا ہے اس بیان میں حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ ام سلیم بنت ملحان حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا تو کیا عورت پر غسل فرض ہوگا جبکہ عورت خواب میں اس طرح دیکھے جس طرح مرد خواب دیکھتا ہے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں اگر عورت کو پانی آجائے (تو وہ غسل کرے)۔ ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے ام سلیمؓ سے کہا تو نے ساری عورتوں کو رسوا کر دیا اے ام سلیم! قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ عام فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر عورت خواب میں دیکھے جیسے مرد خواب دیکھتا ہے اور عورت کو انزال ہو جائے تو اس پر غسل فرض ہوگا اور یہ سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔ وفي الباب: باب میں ام سلیمؓ، خولہؓ، عائشہؓ اور انسؓ سے روایات ہیں۔

### ﴿تشریح﴾

اس حکم کی طرف اگرچہ کچھ اشارہ پہلے گزر چکا ہے مگر وہاں اس حکم کا ذکر مردوں کے ذکر کے تابع اور ضمن تھا تو مصنف رحمہ اللہ نے ارادہ کیا کہ عورتوں کے حکم کی طرف اصلاً اشارہ فرمائیں اس لیے کہ پہلے کلام مردوں کے متعلق ذکر کیا گیا تھا اور یہاں اس باب میں عورتوں کے علاوہ کسی کا ذکر نہیں۔

### ان الله لا يستحي

اس تمہید کا مقصد اپنے آنے والے سوال کے لئے عذر پیش کرنا تھا۔ ان الله لا يستحي عن الحق کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حق بات سے شرم کرنے کا نہ حکم فرماتا ہے نہ ہی اس سے خوش ہوتا ہے۔

### ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے قول ”فضحت النساء“ کی تشریح:

ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قول ”فضحت النساء“ کا مطلب یہ ہے کہ تم نے حضور علیہ السلام کو عورتوں کی کثرت شہوت کے بارے میں بتا دیا کہ انہیں بھی اس طرح کے خواب نظر آتے ہیں۔ ام سلمہؓ کا یہ قول عادت کے اعتبار سے تھا کہ تمہاری وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو گیا اور نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان تو اس سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے کہ آپؐ پر ایسی باتیں مخفی ہوں (آپ کو بھی



یہ بات پہلے سے معلوم ہوگی نہ کہ ان کے بتانے سے معلوم ہوگی)

## باب الرجل يستدفئ بالمرأة بعد الغسل

أَخْبَدْنَا هَنَادَ حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ خُرَيْبٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: رَأَيْتُ  
أَخْتَسَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ جَاءَ فَاسْتَدْفَأَ بِي فَصَمَّمْتُهُ إِلَيْهِ وَلَمْ أَغْتَسِلْ.  
قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ لَيْسَ بِإِسْنَادِهِ بِأَس. وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ  
أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ: أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا اغْتَسَلَ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَسْتَدْفِئَ  
بِمَرَاتِهِ وَيَنَامَ مَعَهَا قَبْلَ أَنْ تَغْتَسِلَ الْمَرْأَةُ وَبِهِ يَقُولُ سَفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَالشَّافِعِيُّ، وَاحْمَدُ،  
وَالسَّحْقِيُّ.

باب ہے اس بیان میں کہ مرد عورت سے گرمی حاصل کرے غسل کرنے کے بعد  
حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں بسا اوقات حضور ﷺ غسل جنابت فرماتے پھر آتے اور مجھ سے گرمی  
حاصل فرماتے، میں آپ ﷺ کو اپنے ساتھ ملا لیتی اور میں نے غسل جنابت نہیں کیا ہوتا تھا۔  
قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں اس حدیث کی سند میں کوئی حرج نہیں اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار  
اہل علم کا یہ مذہب ہے کہ مرد نے اگر غسل کر لیا تو کوئی حرج نہیں اگر وہ اپنی بیوی سے گرمی حاصل کرے اور مرد بیوی کے ساتھ  
سوئے عورت کے غسل کرنے سے پہلے اور یہی سفیان ثوری، شافعی، احمد اور اہل حق کا مذہب ہے۔  
حدیث عن الشعبي..... ان کا نام حدیث بن ابی مطر عمرو الفزاري الکوفی ہے (خت، بت، ق) یہ شعبی اور ایک جماعت سے نقل کرتے  
ہیں اور ان سے شریک، وکیع وغیرہ راوی ہیں یحییٰ بن معین ابو حاتم، امام نسائی، حربی اور ایک جماعت کثیرہ نے ان کو لاشیء ضعیف  
الحدیث، متروک قرار دیا ہے، ابن حبان فرماتے ہیں کہ ان سے غلطی ہو جاتی تھی لیکن ان کی خطا ان کے صواب پر غالب نہیں اس  
لئے یہ راوی عدالت کی حد سے خارج نہیں ہوں گے لیکن جب یہ روایت کو منفرداً نقل کریں گے تو وہ روایت ناقابل احتجاج  
ہوگی۔ (تہذیب الاحادیث: ۲/۲۳۵۔ از مترجم)

### ﴿تشریح﴾

(یعنی شوہر غسل کرنے کے بعد اپنی حائضہ بیوی سے گرمائش حاصل کر سکتا ہے۔)  
حدیث باب سے مستحب چند مسائل: اس حدیث سے چند مسائل معلوم ہوئے:  
مسئلہ نمبر ۱: جس طرح جنسی مرد کا جو ٹھنڈا پاک ہے اسی طرح جنسی عورت کا (۱) جو ٹھنڈا بھی پاک ہے۔

(۱) اس لیے جو ٹھنڈے اور پسینے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے تمام ہی فقہاء نے تصریح کی ہے کہ ہر چیز کے پسینے کا اعتبار اس کے جو ٹھنڈے کے لحاظ سے ہوتا ہے  
(کہ اگر اس کا جو ٹھنڈا پاک ہے تو اس کا پسینہ بھی پاک ہوگا کیونکہ دونوں ہی گوشت سے پیدا ہوتے ہیں)۔

مسئلہ نمبر ۲: حائضہ اور نفاس والی عورت کا جو ٹھا بھی پاک ہے کیونکہ یہ نجاست حکمیہ ہے۔

مسئلہ نمبر ۳: اسی طرح جنبی حائضہ اور نفاس کا پسینہ بھی پاک ہے کیونکہ پسینہ اور جو ٹھے کا ایک ہی حکم ہے اس لیے کہ پسینہ اور لعاب دونوں ہی گوشت سے پیدا ہوتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسی حال میں گرمائش حاصل کی کہ انہوں نے ابھی غسل جنابت نہیں کیا تھا حالانکہ اس وقت لاحال آپ کا جسم اطہر ان کے جسم سے لگا ہوگا اور آپ علیہ السلام کا جسم بھی گیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ جنبی عورت کا پسینہ اور جو ٹھا پاک ہے۔

مسئلہ نمبر ۴: اس حدیث سے ماہ مستعمل کا ظاہر (پاک) ہونا معلوم ہوتا ہے کیونکہ ماہ مستعمل وہ پانی ہے جو کہ طہارت حاصل کرنے والے کے عضو سے طہارت کے بعد جدا ہو جائے اور یہاں پر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے گرمائش حاصل کی تو لاحال آپ کے جسم کی کچھ نہ کچھ تری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے جسم اور کپڑے پر لگی ہوگی پھر یہ پانی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم کو لگا ہوگا اور کسی بھی قوی یا ضعیف روایت میں اس کا ثبوت نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پانی کے گتے کی جگہ کو دوبارہ دھوتے تھے اس سے معلوم ہوا کہ ماہ مستعمل طاہر ہے۔

وبہ يقول سفیان الثوری:

اس کا یہ مطلب نہیں کہ صرف ان چار ائمہ کا یہ مذہب ہے بلکہ دوسرے ائمہ کو اس لیے ذکر نہ کیا کہ امام ترمذی کو ان سے صراحتاً یہ مذہب نہیں پہنچا ہوگا۔ یا ان ائمہ کو ذکر کرنے سے باقی ائمہ کو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہ رہی <sup>(۱)</sup> کیونکہ اگر اس مذہب کا کوئی مخالف ہوتا تو صراحۃً ان کا ذکر ہوتا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اتفاق ہے لہذا تمام علماء کی تصریح کی ضرورت نہیں فافہم۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مصنف کو اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ کا مذہب نہ صراحتاً پہنچا نہ لالہ۔

## باب التيمم للجنب اذا لم يجد الماء

حدثنا محمد بن بشر ومحمود بن غيلان قالا: حدثنا ابو احمد الزبيري حدثنا سفیان عن خالد الحذاء عن ابي قلابة عن عمرو بن بجدان عن ابي ذر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ان الصعيذ الطيب طهور المسلم، وان لم يجد الماء عشر ميهين فاذا وجد الماء فليمسسه بشرته، فان ذلك خير. وقال محمود في حديثه: ان الصعيذ الطيب وضوء المسلم. قال: وفي الباب عن ابي هريرة، وعبد الله بن عمرو، وعمران بن حصين.

(۱) ابن منذر کہتے ہیں علماء کا اجماع ہے کہ جنبی کا پسینہ پاک ہے اور یہ قول ابن عمر ابن عباس، عائشہ اور دیگر فقہاء صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہے۔ کذا فی الاوجز عن المعنى۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "ان المسلم لا ينجس" کا معنی یہ ہے کہ مسکن چاہے اس کو حدیثاً یا عقلاً ہی ہو یا حدیث اکبر، زعمہ ہو یا مردہ ہر حال میں وہ پاک ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کا جو ٹھا، پسینہ، نموک، آنسو وغیرہ سب پاک ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ سے میت کے متعلق دو قول منقول ہیں۔ راجح قول میں میت کا جسم پاک ہے اچھی۔ یعنی نے یہاں تفصیل کلام نقل کیا ہے جس کو وہاں دیکھا جاسکتا ہے۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آدمی کا جو ٹھا پاک ہے چاہے مسلمان ہو یا کافر۔ تمام اہل علم کا یہی مذہب ہے۔ ابراہیم نجفی سے منقول ہے کہ حائضہ کا جو ٹھا مکروہ ہے۔

قال ابو عیسیٰ: وھکذا رَوٰی غیرُ واحد عن خالد الحدادی عن ابی قلابۃ عن عمرو بن بجدان عن ابی ذرٍّ۔ وقد رَوٰی ھذا الحدیث اُیوب عن ابی قلابۃ عن رجل من بنی عامر عن ابی ذرٍّ، ولم یسمہ۔ قال: وھذا حدیث حسن صحیح۔

وھو قولُ عامۃ الفقہاء: اَنَّ الجنب والحائض اذا لم یجد الماء تیممًا وصلّیا۔ ویروٰی عن ابن مسعود: انه کان لا یرى التیمم للجنب، وان لم یجد الماء ویروٰی عنہ: انه رَجَعَ عن قولہ فقال: تیمم اذا لم یجد الماء۔

وبہ یقول سفیان الثوری ومالک، والشافعی، واحمد، واسحق۔

باب ہے جنہی آدمی اگر پانی نہ پائے تو اس کے تیمم کرنے کا بیان

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے اگر چہ دس سال پانی نہ پائے۔ پھر جب پانی پائے تو اپنے جسم سے اس پانی کو لگائے اس لیے کہ اس پانی میں بہتری ہے۔ محمود بن غیلان نے اپنی حدیث میں طہور المسلم کے بجائے وضوء المسلم فرمایا۔  
وئی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ، عبداللہ بن عمروؓ اور عمران بن حصینؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا اسی طرح متعدد راویوں نے عن خالد الحدادی عن ابی قلابۃ عن عمرو بن بجدان عن ابی ذرٍّ کی سند سے نقل کیا ہے۔ اور یہ حدیث عن ابوب عن ابی قلابۃ عن رجل من بنی عامر عن ابی ذرٍّ کی سند سے ہے۔ (یعنی ابوب راوی نے ابو قلابہ اور ابو ذر کے درمیان رجل من بنی عامر کا اضافہ کیا ہے)۔ اور اس کا نام ذکر نہیں کیا اور یہ حدیث حسن ہے۔ اور تمام فقہاء کا یہی مذہب ہے کہ جنہی اور حائضہ جب پانی نہ پائیں تو تیمم کریں اور نماز پڑھیں۔ اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ان کے نزدیک جنہی آدمی پانی نہ پائے تو اس کے لیے تیمم کی اجازت نہیں ہے۔ اور ابن مسعودؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ جب جنہی پانی نہ پائے تو تیمم کرے اور یہی سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور اسحاقؒ کا مذہب ہے۔ (از مترجم: عمرو بن بجدان عن ابی ذر: عمرو بن بجدان العامری حضرت ابو ذر غفاری وغیرہ سے نقل کرتے ہیں اور ان سے ابو قلابہ نقل کرتے ہیں، علی بن مدینی فرماتے ہیں کہ اس راوی سے صرف ابو قلابہ ہی نقل کرتے ہیں، ابن حبان، امام علیؒ، وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، امام ذہبیؒ نے انہیں مجہول الحال کہا ہے اور بعض علماء نے انہیں غیر معروف قرار دیا ہے۔ تہذیب التہذیب: ۸/۷۷)

### ﴿تشریح﴾

#### الصعيد الطيب طهور المسلم

اس حدیث میں لفظ طہور کی اضافت المسلم کی طرف ہے اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ مسلمان حدیث اصغر و اکبر دونوں

(۱) مصنف رحمہ اللہ نے اس حدیث باب سے جنہی کے لیے تیمم کے جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کو زائل کرنے کا محتاج ہوتا ہے تو اس سے اشارہ ہے کہ پاک مٹی جس طرح مسلمان کو حدیث اصغر سے پاک کر دیتی ہے اسی طرح اس کو جنابت سے بھی پاک کر دیتی ہے۔ نیز مسلمان کے اکثر افراد عادتاً غسل سے مستغنی نہیں ہوتے نیز حدیث میں دس سال کا ذکر ہے <sup>(۱)</sup> اور اسے بڑے عرصے میں غسل کی ضرورت تو پڑ ہی جاتی ہے لہذا اس حدیث سے جنابت کے لیے تیمم کا جواز ثابت ہو گیا اس طرح حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بھی ہو گئی۔

## فان ذلک خیر

یہ میضام تفصیل ہے۔ <sup>(۲)</sup>

## لفظ خیر پر اشکال اور اس کے جوابات:

لفظ خیر پر اشکال یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی کی موجودگی میں افضل یہ ہے کہ پانی کو استعمال کیا جائے اگرچہ تیمم بھی جائز ہے۔ کیونکہ پانی کے استعمال کو افضل اور خیر فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی کی موجودگی میں مٹی سے تیمم اور پانی کا استعمال دونوں میں خیر ہونا موجود ہے اور یہ ضابطہ ہے اسم تفضیل کا میثاق استعمال ہوتا ہے جہاں پر افضل اور مفضول دونوں میں اصل فعل موجود ہوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اہل عرب کا قول "فلان اعلم من الجدار والفقه من الحمار" کے قبیل سے ہے جس میں مفضول کا اعتبار ہی نہیں ہوتا۔ یا لفظ خیر سے اسم تفضیل کا معنی نکال لیا گیا۔ <sup>(۳)</sup>

جواب ۲: اس حدیث کا یہ معنی ہے کہ پانی کو مٹی پر اس وقت فضیلت ہے جبکہ پانی نہ ہو۔ مطلقاً فضیلت مراد نہیں۔ اب حدیث کا معنی یہ ہوا کہ پانی ہونے کی صورت میں پانی کا استعمال..... پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں مٹی کے استعمال سے بہتر ہے لہذا اب پانی کا مٹی سے افضل ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پانی کی موجودگی میں بھی پانی افضل ہو اور تیمم جائز۔ خلاصہ یہ نکلا کہ پانی کی عدم موجودگی میں مٹی سے تیمم کرنا اگرچہ کافی ہے لیکن پانی کا استعمال اکمل طریقہ ہے۔ اس سے یہ مسئلہ نکلا ہے کہ جس شخص کو پانی ملنے کی امید ہو وہ نماز کو اس کے وقت کے آخر تک مؤخر کرے گا تاکہ اس کی نماز زیادہ کامل طہارت کے ساتھ ادا ہو کیونکہ پانی کے ملنے کے بعد اس کا استعمال کرنا، پانی کے نہ ملنے کی صورت میں مٹی پر گزارہ کرنے سے افضل ہے۔

جواب ۳: یہ بات مسلم ہے کہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے تو وضوء کا تیمم سے افضل ہونا ظاہر ہے پس جب وضوء افضل ہے اور تیمم خلیفہ تو

(ما بقیہ حاشیہ) حدیث میں پاک مٹی کو مؤمن کے لیے مطلقاً مطہر قرار دیا ہے۔ یہ لفظ ظہور عام ہے جس سے معلوم ہوا کہ حدیث اصغر و کبر دونوں حالتوں میں یہ (مٹی) مسلمان کو پاک کر دے گی۔ نیز دس سال کے اندر مسلمان وضوء اور غسل کی طرف لا محالہ توجہ ہو گا تب بھی تیمم کو اس کے لیے مطہر کہا گیا ہے۔

(۱) اس حدیث شریف سے حنفیہ اور ان کے موافقین نے استدلال کیا ہے کہ وقت کے نکلنے سے تیمم باطل نہیں ہوتا جیسا کہ اس کی تفصیل اوپر میں ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مالکیہ کے علاوہ باقیہ جمہور علماء نے "طمانہ جلدک" (پانی کو اپنی کھال کے ساتھ گالو) سے استدلال کیا ہے کہ غسل میں رگڑنا ضروری نہیں۔ کلاماً فی الاوجز۔

(۲) لفظ خیر بطور اسم کے بھی استعمال ہوتا ہے اور بطور میضام اہل التفضیل کے بھی جیسا کہ داغیب نے اس کو ملاحظہ کیا ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کہا جاتا ہے: "فلان غیر الناس" آخر نہیں کہتے نہی اس صیغہ (حق) کی حشیا آتی ہے نہ جمع کیونکہ یہ فعل التفضیل کے معنی میں ہے۔ اتنی

(۳) جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: "اصحاب الجنة یومنون خیر مستقر" الخ میں تفضیل کا معنی مراد نہیں۔

وضو پر قدرت کی صورت میں تیمم پر اکتفاء ناجائز ہے کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اصل پر قادر ہونے کے باوجود اس نے نائب اور وظیفہ پر عمل کیا۔ فافہم

ویروی عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ <sup>(۱)</sup> انه کان لا یروی التیمم للجنب الخ

یہ بعض حضرات نے ان (ابن مسعود رضی اللہ عنہ) کا مذہب نقل کیا ہے۔ لیکن ابن مسعود جیسے تبحر عالم فقیہ صحابی پر ایسے ظاہری حکم کا مخفی رہنا بہت بعید ہے بعض مفسرین نے قرآن کی آیت "اولمستمن النساء" میں "لمستمن" سے مراد جماع لیا ہے اور یہ تفسیر خود ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے لہذا ابن مسعود رضی اللہ عنہ جی کے لئے تیمم کس 'رجوع منع کر سکتے ہیں صحیح بات یہ ہے کہ ان کے اس منع کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اگر جنبی کے لئے مطلق تیمم کی اجازت دیدیں تو عوام تھوڑی سی بیماری یا کسی عذر کی وجہ سے غسل کو چھوڑ کر تیمم شروع کر دیں گے حالانکہ تیمم اس وقت جائز ہوتا ہے جب ایسی انتہائی شدید بیماری ہو جو ناقابل برداشت حد تک پہنچ گئی ہو اس صورت میں تیمم مباح ہوتا ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے آثار اقول افعال واحوال پر غور کرنے سے ان کا یہی مذہب معلوم ہوتا ہے۔ یہاں سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ عوام سے جنبی کے تیمم کے مسئلہ میں سختی سے کام لیتے تھے لہذا عوام کو ایسے مسائل شرعیہ نہیں بتانے چاہئیں جن کے ظاہر کرنے میں کوئی نقصان لاحق ہو یا چھپانے میں کوئی مصلحت پوشیدہ ہو۔

## باب فی المُسْتَحَاضَةِ <sup>(۲)</sup>

أَحَدُنَا هَذَا حَدَّثَنَا وَكَعْبٌ وَغَبْدَةُ وَأَبُو معاويةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عائِشَةَ قَالَتْ: جَاءَتْ فَاطِمَةُ ابْنَةُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ أَسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهُرُ. أَفَادُعُ الصَّلَاةِ؟ قَالَ: لَا، إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَلَذِي الصَّلَاةِ، وَإِذَا أَذْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِّي. قَالَ أَبُو معاويةَ فِي حَدِيثِهِ: وَقَالَ: تَوَضَّعِي لِكُلِّ صَلَاةٍ حَتَّى يَجِيءَ لَكَ الْوَقْتُ.

(۱) حضرت عمر، ابن مسعود، ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہم کا مجلس کے لئے تیمم کے عدم جواز کا قول اور حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ توجیہ تمام صحابہ تابعین، ائمہ اربعہ کا اجماع ہے کہ جنبی کے لئے تیمم جائز ہے۔ صرف حضرت عمر، ابن مسعود، نخعی رضی اللہ عنہم جنبی کے لئے تیمم کو ناجائز کہتے ہیں۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ ان دونوں صحابہ کا رجوع ثابت ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ ابن العربی فرماتے ہیں: ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جنبی کے لئے تیمم کا عدم جواز منقول ہے لیکن قرآن و احادیث کی انصوحی کی وجہ سے جنبی کے لئے تیمم کے جواز پر اس کے بعد اجماع منعقد ہو گیا ہے۔ قلت: حضرت عمر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے تیمم للجنب کے انکار کی سب سے بہترین توجیہ وہ ہے جو حضرت ککوعی نے ذکر فرمائی ہے اور اس کی تائید بہت سے آثار سے ہوتی ہے جو ان دونوں حضرات سے مروی ہیں۔

(۲) مستحاضہ کی تعریف و حکم: نمبر ۱: مستحاضہ جنس سے مشتق ہے جس میں حرف زائد کو ماہی اللہ کی غرض سے زائد کیا گیا۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ مستحاضہ کو استفاضہ ان لئے کہتے ہیں کہ اس میں جنس کے خون سے غیر حیض کی طرف انتقال ہو جاتا ہے۔ نمبر ۲: یہ لفظ کجبول استعمال ہوتا ہے۔ پس "أُسْتُحِضْتُ الْمَرْءَةَ" فہی مستحاضہ کہا جاتا ہے۔ نمبر ۳: مستحاضہ عورت کا حکم عبادات میں بالا جماع پاک عورتوں کی طرح ہے۔ نمبر ۴: جمہور کے نزدیک پاک عورتوں کی طرح اس سے وٹی بھی جائز ہے۔ کذا فی الاو جز۔

قال وفي الباب عن أم سلمة. قال ابو عيسى: حديث عائشة جاءت فاطمة حديث حسن صحيح. وهو قول غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين. وبه يقول سفیان الثوري، ومالك، وابن المبارك، والشافعي: ان المستحاضة اذا جاوزت ايام اقرانها اغتسلت وقوضت لكل صلاة.

باب ہے مستحاضہ کے بیان میں

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ فاطمہ بنت ابی حنیس حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں ایسی عورت ہوں کہ میں مستحاضہ ہوتی ہوں، (مجھے استحاضہ کا خون آتا ہے) تو میں پاک نہیں ہوتی۔ لہذا کیا میں نماز پڑھنی چھوڑ دوں؟ تو حضور ﷺ نے فرمایا نہیں یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے، جب حیض آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض کے دن پورے ہو جائیں تو خون دھولو (اور غسل کرلو) اور نماز پڑھو۔

ابو معاویہ نے اپنی حدیث میں یہ الفاظ کہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہر نماز کے لیے وضو کرو یہاں تک کہ نماز کا وقت

آجائے

وفی الباب: اس باب میں ام سلمہؓ سے روایت ہے

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے اور حضور ﷺ کے بے شمار صحابہ اور تابعین اہل علم کا یہی قول ہے۔ اور یہی سفیان ثوری، امام مالک، ابن مبارک اور شافعی کا بھی قول ہے کہ جب مستحاضہ کے حیض کے دن گزر جائیں تو غسل کر لے اور ہر نماز کے لیے وضو کرے۔

### ﴿تشریح﴾

جان لینا چاہئے کہ مستحاضہ کے مسئلہ میں علماء کی عقلیں حیرت زدہ ہیں<sup>(۱)</sup> اور بڑے بڑے ائمہ کے پاؤں پھسل گئے ہیں، فقہاء اور علماء کے اس مسئلہ میں مختلف اقوال ہیں۔ ہمارے استاذ محترم البحر الخیر (جو علم کا ٹٹا ٹھیں مارتا سمندر اور ہر مسئلہ کی تہہ تک پہنچنے والے) اور بے نظیر فقیہ ہیں، انہوں نے یہاں اس موضوع کی ایسی تقریر فرمائی جس سے شکوک و شبہات ختم ہو کر دلوں کو اطمینان حاصل ہو جاتا ہے ہم اس کو قارئین کرام کے افادہ کی غرض سے ذکر کرتے ہیں تاکہ ہماری آنکھیں ٹھنڈی<sup>(۲)</sup> ہو سکیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ تعالیٰ ہماری اور تمام اہل مذاہب اربعہ کی طرف سے جزاء خیر دے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں اختلاف شدید کی وجہ سے چار ابواب قائم کیے ہیں۔ بظاہر ان ابواب کی ہر حدیث دوسری احادیث کے مخالف ہے۔

(۱) کبار علماء نے اس مسئلہ میں حیرانی اور پریشانی کا اقرار کیا ہے اور اس مسئلہ میں مستقل رسائل تصنیف کئے ہیں اس سب کے باوجود اس کے مشکل اور مغلق مسائل حل نہیں ہو سکے۔ ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے قیام اور سفر میں علماء میں کسی کو بھی نہیں دیکھا کہ اس کو حیض کے مسائل پر دسترس حاصل ہو۔ سوائے ابو محمد ابراہیم ابن اندیہ المقدسی المالکی کے کہ انہوں نے ان مسائل کو اپنا نصب العین اور فکر کی جولان کاہ بنایا ہوا تھا یہاں تک کہ انہوں نے اس کی مشکلات کو حل کرنے اور مشکلات کو آسان بنانے اور اس کے فروع کے حصول میں کافی کامیابی حاصل کی لیکن استحاضہ کے متعلق احادیث اور اقوال علماء کے بارے میں ان سے کوئی بھی ہوئی ہے۔

(۲) تاکہ اس تقریر سے تمہاری آنکھیں ٹھنڈی ہوں۔

## اس پہلے باب کا مقصد:

پہلے باب میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مستحاضہ کا حکم حائضہ کی طرح نہیں ہے کیونکہ یہ استحاضہ نماز روزہ اور دیگر عبادات سے مانع نہیں<sup>(۱)</sup> بخلاف حیض کے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تبعا اس میں مستحاضہ کے بعض احکام بھی ذکر کر دیئے ہیں جن کو علماء کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے۔ یہ احکام تبعا مذکور ہیں کیونکہ اس باب کا مقصود اصلی حائضہ اور مستحاضہ کے درمیان فرق بیان کرنا ہے۔

## دوسرے باب کا مقصد:

دوسرے باب کا مقصد علماء کی ایک جماعت<sup>(۲)</sup> کے نزدیک مستحاضہ کا حکم بتلانا ہے کہ مستحاضہ عورت (حیض ختم ہونے پر ایک دفعہ غسل کرے گی پھر) ہر نماز کے لئے وضو کرے گی۔ ان کی دلیل باب کی حدیث ہے کہ مستحاضہ عورت حیض کے اختتام پر ایک دفعہ غسل کرے گی پھر ہر نماز کے لئے وضو کرے گی۔

## تیسرے باب کی غرض:

تیسرے باب میں مستحاضہ کا یہ حکم بیان ہوا کہ وہ جمع بین الصلوٰتین کے لئے ایک غسل کرے گی، پس ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل اور مغرب و عشاء کے لئے دوسرا غسل اور فجر کی نماز کے لئے تیسرا غسل کرے گی، یہ بھی بعض علماء کا مذہب ہے کہ جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے۔

## چوتھے باب کی غرض:

چوتھے باب میں مستحاضہ کے لئے یہ حکم بیان ہوا (کہ وہ ہر نماز کے لئے غسل کرے گی) اور یہ بھی بعض علماء کا مذہب ہے۔ ان

(۱) ابھی یہ بات گزری ہے کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ نماز، روزہ وغیرہ عبادات مستحاضہ عورت کر سکتی ہے۔

مستحاضہ سے وہی میں احمد کا اختلاف: وہی کے اندر اختلاف ہے ختیب شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق جائز ہے، امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ شوہر مستحاضہ عورت کے قریب نہ آئے الا یہ کہ یہ بیماری طویل پکڑ جائے، اور ان کی تیسری روایت یہ ہے کہ یہ غسل (وہی) ناجائز ہے سوائے اس صورت کے کہ شوہر کو گناہ میں واقع ہونے کی اندیشہ ہو، کذا فی لا وجز۔

(۲) مستحاضہ کے وضو کے متعلق احمد اربعہ کے اقوال: اس جماعت سے مراد جمہور ہیں جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ وضو نکل ملا کرے گی۔ مگر یہ اختلاف ہے کہ یہ (مستحاضہ) وضو پر فرض نماز کے لئے کرے گی یا نماز کے وقت کے لئے۔

اس مسئلہ کی وضاحت: احمد اربعہ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مستحاضہ عورت پر حیض کے ختم ہو جانے کے بعد صرف ایک دفعہ غسل ضروری ہے سوائے مستحاضہ تنحیرہ کے۔

وضو کے متعلق اختلاف یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک استحاضہ کا خون ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ یہ بیماری کی وجہ سے آ رہا ہے۔ جن روایات میں وضو کا ذکر ہے وہ مالکیہ کے ہاں استحب پر محمول ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مستحاضہ پر وضو واجب ہے لیکن اختلاف یہ ہے کہ اس پر وضو کب واجب ہوگا۔

شافعیہ کے مذہب میں ہر نماز کے لئے وضو واجب ہے۔

حنفی اور حنابلہ کے مذہب میں ہر نماز کے وقت کے داخل ہوتے ہی وضو واجب ہے۔

جن حضرات نے حنابلہ کا مذہب شوافع کے مطابق نقل کیا ہے انہوں نے غلطی کی ہے جیسا کہ اوپر المسالک میں تفصیل سے موجود ہے۔

علامہ کا استدلال اس باب کی ام جیبہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے۔

مذہب احناف: وضاحت، دلائل، جوابات

امام ابو حنیفہؒ نے وضوء لکل صلاۃ والی روایت کو اختیار کیا ہے باین طور کہ اس میں لام وقت کے معنی میں ہے دو وجہ سے:

نمبر ۱: کلام عرب میں لام بمعنی وقت کے استعمال ہوتا ہے۔

نمبر ۲: دوسری وجہ حدیث میں تفسیر<sup>(۱)</sup> الموجد ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہے لہذا اس مذہب سے اعراض ممکن نہیں۔ ہماری وجوہ ترجیحات انشاء اللہ آ رہی ہیں۔ پھر یہ احادیث جو کہ بہت سے مجتہدین کے مذہب کے خلاف ہیں ان کی توجیہ میں مختلف اقوال ہیں امام ابو حنیفہؒ یہ توجیہ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حوش کو جو حکم دیا تھا وہ تمام بیات حواء علیہا السلام کے لئے ہے کسی کے ساتھ خاص نہیں (کہ ایک مرتبہ حیض سے پاک ہونے کے بعد غسل کرے اور اس کے بعد ہر نماز کے وقت کے لئے وضوء کرے۔ از مترجم) دوسری احادیث میں سے کوئی بھی حدیث اس روایت کے مفہوم کے مخالف نہیں جس میں وضوء لکل صلاۃ کا ذکر ہے بلکہ تمام احادیث وضوء لکل صلاۃ کو ثابت کر رہی ہیں۔ ہاں غسل لکل صلاۃ کی احادیث جو بظاہر مخالف نظر آ رہی ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم بطور علاج کے تھا شرعی حکم نہ تھا۔ جیسا کہ اس کی تفصیل آ رہی ہے انشاء اللہ۔ امام شافعیؒ بھی حنیفہ کی طرح وضوء کے واجب ہونے کے قائل ہیں<sup>(۲)</sup> اور ان کے ہاں بھی صرف ایک دفعہ غسل واجب ہوگا لیکن انہوں نے حدیث میں مذکور لفظ صلوٰۃ کو اس کے اصطلاحی معنی پر رکھا ہے اور لام کو وقت کے معنی میں نہیں لیا۔ لیکن جو روایت اس معنی مرادی کی تفسیر کر رہی ہے وہ حدیث نیز لام کے وقت کے معنی میں کثرت استعمال ہے جیسا کہ اللہ کے فرمان ”اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس“ میں ہے (یعنی وقت دلوک) یہ سب ان کے خلاف حجت ہے۔

## باب ما جاء أنَّ المستحاضة تتوضأ لكلِّ صلاةٍ<sup>(۳)</sup>

☆ حدثنا قتيبة حدثنا شريك عن أبي اليقطين عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جدّه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المستحاضة: تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها، ثم تغتسل وتوضأ عند كل صلاة، وتضوء وتصلّي.

☆ حدثنا علي بن حنبل عن أخيه ناسريك: نحوه بمعناه قال ابو عيسى: هذا حديث قد تفرّد به

(۱) مذہب حنیفہ کی مؤید روایت: امام ابو حنیفہؒ نے ہشام بن عروہ بن ایمن عاصمیؒ سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حوش سے فرمایا: ”یوضئ لوقت کل صلاۃ“ اس حدیث کے اور بھی صحاحات ہیں جن کی تفصیل اوپر میں ہے اگرچہ اس سند کے بعد دوسرے صحاحات کی ضرورت نہیں پڑتی۔

(۲) مصنف نے امام مالکؒ کا مذہب امام شافعیؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ دونوں کا ایک ہی مذہب ہے یا درحقیقت کہ ان دونوں اماموں میں کچھ تمیز اس اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے ہاں وضوء واجب ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک مستحب ہے۔

(۳) اس مسئلہ میں ائمہ کے مذاہب اور باہمی اختلاف گزر چکا ہے۔



شریک عن ابی الیقظان. قال: وسالتُ محمداً عن هذا الحديث، فقلت: عدیُّ بن ثابت عن ابیه عن جدّه، جدُّ عدی ما اسمه؟ فلم یُعرف محمداً اسمه. وذكرْتُ لمحمّد قولَ یحییٰ بن معیین: أنَّ اسمه دینارٌ فلم یُعبأ به. وقال أحمدٌ واسحقُ فی المستحاضة: إن اغتسلتَ لکلِّ صلاةٍ هو أحوطُ لها، وإن توضأتَ لکلِّ صلاةٍ أجزأها، وإن جمعتَ بین الصَّلاتین. یُغسلُ واحدٌ أجزأها.

باب ہے اس بیان میں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضو کرے گی

عدی بن ثابت اپنے والد سے، اپنے دادا کی سند سے نقل کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے مستحاضہ عورت کے متعلق فرمایا، اپنے حیض کے دنوں کی نماز چھوڑے گی۔ جن دنوں میں اس کو حیض کا خون آتا ہے پھر غسل کرے گی اور ہر نماز کے لیے وضو کرے گی اور روزہ رکھے گی اور نماز پڑھے گی۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا علی بن حجر

علی بن حجر اسی طرح اس کے ہم معنی روایت نقل کرتے ہیں

قال ابو یحییٰ: امام ترمذی نے فرمایا اس حدیث میں شریک ابوالیقظان سے حدیث بیان کرنے میں متغرد ہیں۔ میں نے امام بخاری سے سوال کیا اس حدیث کے متعلق اور میں نے کہا کہ عدی بن ثابت اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں۔ عدی کے دادا کا کیا نام ہے؟ تو امام بخاری نے اس کے نام کے متعلق لا علی کا اظہار کیا۔ پھر میں نے یحییٰ بن معیین کا قول ذکر کیا کہ ان کا نام دینار تھا تو امام بخاری نے اس کو قائل اعتناء نہیں سمجھا اور امام احمد اور اسحق نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا کہ اگر ہر نماز کے لیے غسل کر لے تو یہ احتیاطاً بہت اچھا ہے اور اگر صرف وضو کر لے تو بھی کافی ہے اور اگر ایک غسل سے دو نمازیں پڑھ لے تب بھی کافی ہے۔

### ﴿تشریح﴾

حدیث مبارکہ کی ترجمہ الباب کے ساتھ مطابقت:

اس باب کی حدیث مبارکہ کی ترجمہ الباب کے ساتھ مطابقت بالکل واضح ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے اس ترجمہ الباب کے قائم کرنے سے یہ ظاہر ہوا کہ حدیث میں ”عند کل صلاة“ صرف توضا کے لئے ظرف ہے اور لفظ ”تغسل“ الگ جملہ ہے، قائم۔ مستحاضہ کی مختلف قسموں کے بارے میں روایات میں مختلف احکام ہیں:

قال أحمدٌ واسحاقُ: (فی المستحاضة إن اغتسلتَ لکلِّ صلاةٍ هو أحوطُ لها وإن توضأتَ لکلِّ صلاةٍ أجزأها إلخ)

امام احمد اور اسحاق کے اس قول کا مقصد یہ ہے کہ ان تینوں روایات میں تطہیق اس طرح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان

عورتوں کو الگ الگ ارشاد فرمائے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ شریعت کے احکام کسی فرد کے ساتھ خاص نہیں ہوتے لہذا ان احادیث میں یہ حکم ہے کہ عورت غور کرے (کہ وہ مبتدئہ ہے تو اس حدیث کے مطابق نفل کرے یا مستحاضہ متعادہ نے تو حضرت حمنہ بنت جحش کی حدیث پر عمل کرے بہر حال ہر قسم کی عورت کے لئے الگ حکم ارشاد فرمایا۔)

## باب فی المستحاضۃ أنها تجمع بین الصلوتین بغسل واحد

خَلَدَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ طَلْحَةَ عَنْ عَمِّهِ عِمْرَانَ بْنِ طَلْحَةَ عَنْ أَبِيهِ حَمْنَةَ ابْنَةِ جَحْشٍ قَالَتْ: كُنْتُ أَسْتَحَاضُ خِيضَةً كَثِيرَةً شَدِيدَةً، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَسْتَفْتِيهِ وَأُخْبِرُهُ، فَوَجَدْتُهُ فِي بَيْتِ أُخْتِي زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَسْتَحَاضُ خِيضَةً كَثِيرَةً شَدِيدَةً، فَمَا تَأْمُرُنِي فِيهَا، قَدْ مَنَعَنِي الصِّيَامَ وَالصَّلَاةَ؟ قَالَ: أَنْعَثِ لَكَ الْكُرْسُفُ، فَإِنَّهُ يَذْهَبُ اللَّيْلُ قَالَتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: فَتَلْبَسِي قَالَتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: فَتَأْمُرِي: نَوْمًا. قَالَتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، إِنَّمَا أَلْبَسُ لِحَاجًا؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: سَامُرُكُ بِأَمْرَيْنِ: أَيُّهُمَا صَنَعْتَ أَجَزَ أَغْنَيْكَ، فَإِنْ قُرِئَتْ عَلَيْهِمَا قَالَتْ أَغْلَمُ. فَقَالَ: إِنَّمَا هِيَ وَكُضَّةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَخُيِّصِي سِتْرَ آيَامٍ أَوْ سِتْرَةَ آيَامٍ، فَمَنْ عَلِمَ اللَّهُ، ثُمَّ اغْتَسِلِي، فَإِذَا رَأَيْتِ أَنَّكَ قَدْ طَهَّرْتَ وَاسْتَنْقَذْتَ فَصَلِّي أَرْبَعَةً وَعِشْرِينَ لَيْلَةً، أَوْ ثَلَاثَةً وَعِشْرِينَ لَيْلَةً وَآيَاتُهَا، وَصُومِي وَصَلِّي، فَإِنَّ ذَلِكَ يُجْزِئُكَ، وَكَذَلِكَ فَاغْتَسِلِي، كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ وَكَمَا يَطْهَرْنَ، لِمَقَاتِ خِيضَتِهِنَّ وَطَهَرْنَ، فَإِنْ قُرِئَتْ عَلَى أَنْ تُؤَخَّرَ الظُّهْرُ وَتُعْتَمَلِ الْعَصْرُ، ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ حِينَ تَطْهَرْنَ، وَتُصَلِّيَنَّ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا، ثُمَّ تُؤَخَّرِ الْمَغْرِبَ، وَتُعْتَمَلِ الْعِشَاءُ، ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ، وَتُجَمِّعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ: فَالْعَلِيِّ، وَتَغْتَسِلِينَ مَعَ الصُّبْحِ وَتُصَلِّيَنَّ، وَكَذَلِكَ فَالْعَلِيِّ، وَصُومِي إِنْ قُرِئَتْ عَلَى ذَلِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَهُوَ أَغْنَى الْأَمْرَيْنِ إِلَيَّ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. ورواه عبيد الله بن عمرو الرقي وأبو جريح، وشريك: عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن إبراهيم بن محمد بن طلحة عن عمه عمران عن امه حمنة، الا ان ابن جريج يقول: عمر بن طلحة والصحيح عمران بن طلحة.

قال: ومالت محمداً عن هذا الحديث؟ فقال: هو حديث حسن. صحيح.

وهكذا قال احمد بن حنبل: هو حديث حسن صحيح.

وقال احمد واسحق في المستحاضة: اذا كانت تعرف خيضاها بأفبال الدم وادباره، فاقباله أن

يَكُونُ أَسْوَدَ، وَادْبَارُهُ أَنْ يَتَغَيَّرَ إِلَى الصُّفْرِ: فَالْحُكْمُ فِيهَا عَلَى حَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حَبِشٍ  
وَأَنَّ كِبَانِيَةَ الْمُسْتَحَاضَةِ لَهَا أَيَّامٌ مَعْرُوفَةٌ قَبْلَ أَنْ تُسْتَحَاضَ: فَإِنَّمَا تَذْعُ الصَّلَاةُ أَيَّامَ أَكْرَاهِيهَا ثُمَّ  
تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَتُصَلِّي، وَإِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُ وَلَمْ يَكُنْ لَهَا أَيَّامٌ مَعْرُوفَةٌ وَلَمْ تُعْرِفْ  
الْحَيْضَ بِأَقْبَالِ الدَّمِ وَادْبَارِهِ: فَالْحُكْمُ لَهَا عَلَى حَدِيثِ حُمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ.

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْمُسْتَحَاضَةُ إِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُ فِي أَوَّلِ مَارَأَتْ قَدَامَتْ عَلَى ذَلِكَ: فَإِنَّمَا  
تَذْعُ الصَّلَاةَ مَا بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ خَمْسَةِ عَشْرِ يَوْمًا، فَإِذَا طَهَّرَتْ فِي خَمْسَةِ عَشْرِ يَوْمًا أَوْ قَبْلَ  
ذَلِكَ: فَإِنَّمَا أَيَّامُ حَيْضٍ، فَإِذَا رَأَتْ الدَّمَ أَكْثَرَ مِنْ خَمْسَةِ عَشْرِ يَوْمًا: فَإِنَّمَا تُقْضِي صَلَاةَ أَرْبَعَةِ  
عَشْرِ يَوْمًا، ثُمَّ تَذْعُ الصَّلَاةَ بَعْدَ ذَلِكَ أَقَلَّ مَا تَحِيضُ النِّسَاءُ، وَهُوَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي أَقَلِّ الْحَيْضِ وَكَثْرِهِ: فَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: أَقَلُّ  
الْحَيْضِ ثَلَاثَةٌ وَأَكْثَرُهُ عَشْرَةٌ. وَهُوَ قَوْلُ سَفِيَّانِ الثَّوْرِيِّ وَاهْلِ الْكُوفَةِ، وَبِهِ يَأْخُذُ ابْنُ  
الْمُبَارَكِ. وَرَوَى عَنْهُ خِلَافَ هَذَا. وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ، مِنْهُمْ عَطَاءُ بْنُ أَبِي رِيَّاحٍ: أَقَلُّ  
الْحَيْضِ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ، وَأَكْثَرُهُ خَمْسَةُ عَشَرَ.

وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ، وَالْأَوْزَاعِيِّ، وَالشَّافِعِيِّ، وَاحْمَدٍ، وَاسْتِطْقَ، وَأَبِي عُبَيْدٍ.

باب ہے اس بیان میں کہ مستحاضہ عورت دو نمازوں کو ایک ہی غسل میں جمع کرے گی

حسنہ بنت جحش رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ مجھے استحاضہ کا بہت شدید خون آتا تھا تو میں حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر  
ہوئی ان سے فتویٰ لینے اور خبر دینے کے لیے۔ آپ ﷺ کو میں نے اپنی بہن زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کے گھر میں پایا۔  
میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے استحاضہ بہت شدت کے ساتھ آتا ہے میرے لیے آپ کا کیا حکم ہے؟ پس تحقیق اس نے  
(استحاضہ نے) مجھے نماز اور روزہ سے روک دیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا میں تمہیں کرسف (روئی) رکھنے کا طریقہ بتلاتا ہوں یہ  
خون کو روکتی ہے وہ کہنے لگیں وہ اس سے زیادہ ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا لگام (لنگوٹ) باندھ لو، انہوں نے عرض کیا وہ تو اس  
سے بھی زیادہ ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا لنگوٹ میں کپڑا رکھ لو۔ انہوں نے کہا کہ وہ اس سے بھی زیادہ ہے میں تو بہت زیادہ خون  
بہاتی ہوں۔ آپ ﷺ نے فرمایا میں تمہیں دو چیزوں کا حکم دیتا ہوں ان میں سے کسی ایک کو کر لو کافی ہے اور اگر تم دونوں کو کر سکو تو  
تم بہتر جانتی ہو پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یہ شیطان کی طرف سے ایڑھ لگانا ہے۔ پس چھ یا سات دن اپنے آپ کو حائضہ سمجھو  
علم الہی کے مطابق (یعنی جو دن استحاضہ سے پہلے حیض کے لیے مخصوص تھے ان کو حیض سمجھو) اور پھر غسل کر لو پھر جب دیکھو کہ  
پاک ہو گئی ہو تو تیس یا چوبیس دن نماز پڑھو اور روزے رکھو یہ تمہارے لیے کافی ہے۔ پھر اسی طرح کرتی رہو جیسے حیض والی عورتیں  
کرتی ہیں اور حیض کی مدت گزار کر پاکی کے دنوں میں پاک ہوتی ہیں۔ اور اگر تم ظہر کو مؤخر اور عصر کو جلدی سے پڑھ سکو تو غسل  
کر کے دونوں نمازیں پاک ہو کر پڑھو پھر مغرب میں تاخیر اور عشاء میں تعیل کرو اور پاک ہونے پر غسل کرو اور دونوں نمازیں

اکٹھی پڑھ لو پھر اس طرح فجر کے لیے بھی غسل کرو اور نماز پڑھو اور اسی طرح کرتی رہو اور روزے بھی رکھو بشرطیکہ تم اس پر قادر رہو۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا (ان دونوں باتوں میں سے) مجھے یہ (دوسری بات) زیادہ پسند ہے۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اسے عبید اللہ بن عمرو الرقی۔ ابن جریج اور شریک نے عبد اللہ بن محمد بن عقیل سے انہوں نے ابراہیم بن محمد بن طلحہ سے انہوں نے اپنے چچا عمران سے اور انہوں نے اپنی والدہ حمہ سے روایت کیا ہے جبکہ ابن جریج انہیں عربیوں سے کہتے ہیں اور صحیح عمران بن طلحہ ہی ہے۔ میں نے محمد بن اسماعیل بخاری سے سوال کیا اس حدیث کے بارے میں تو انہوں نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اسے حسن صحیح کہا ہے۔ احمد اور اعلیٰ نے مستحاضہ کے متعلق کہا کہ اگر وہ جاتی ہو اپنے حیض کی ابتداء اور انتہا (اس کی ابتداء خون کے سیاہ ہونے اور انتہا خون کے زرد ہونے سے ہوتی ہے) تو اس کا حکم فاطمہ بنت ابی حشیش کی حدیث کے مطابق ہوگا اور اگر ایسی مستحاضہ ہے جس کے حیض کے دن معروف ہیں استحاضہ کے خون آنے سے پہلے تو وہ اپنے مخصوص ایام میں نماز چھوڑ دے اور پھر غسل کرے اور ہر نماز کے لیے وضو کرے اور نماز پڑھے۔ اور اگر خون مستقل جاری ہو اور اس کے ایام پہلے سے معروف نہ ہوں اور نہ ہی خون کی رنگت سے حیض کی ابتداء اور انتہا میں فرق کر سکتی ہو تو اس کا حکم بھی حمہ بنت حشیش کی حدیث کے مطابق ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب مستحاضہ کو مسلسل خون آنے لگے پہلی مرتبہ حیض ہونے کی صورت میں تو پندرہ دن کی نماز ترک کر دے۔ اگر پندرہ دن یا اس سے پہلے پاک ہوگئی تو وہی اس کے حیض کی مدت ہے اور اگر خون پندرہ دن سے آگے بڑھ جائے تو چودہ دن کی نماز قضاء کرے پھر اسکے بعد ہر مہینہ میں ایک دن کی نماز چھوڑ دے کیونکہ حیض کی کم سے کم مدت یہی ہے (باقی آیتس دن استحاضہ کے ہیں)۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت میں اختلاف ہے۔ بعض اہل علم کے نزدیک کم سے کم مدت تین دن جبکہ زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے۔ یہ قول سفیان ثوری اور اہل کوفہ (احناف) کا ہے۔ ابن مبارکؒ کا بھی اسی پر عمل ہے جبکہ ان سے اس کے خلاف بھی منقول ہے۔ بعض اہل علم جن میں عطاء بن ابی رباحؒ بھی ہیں، کہتے ہیں کہ کم سے کم مدت حیض کی ایک دن ایک رات ہے اور زیادہ سے زیادہ پندرہ دن ہے۔ یہی قول امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اعلیٰؒ، اور اعلیٰؒ اور ابو عبیدہؒ کا ہے۔

### ﴿تشریح﴾

### فقد منعنی الصیام والصلاة

یہ ان (حمہ) کے گمان کے اعتبار سے ہے کیونکہ انہوں نے اس خون کو حیض سمجھا اس لئے ان کے گمان کے اعتبار سے یہ خون نماز و روزہ سے مانع تھا لیکن تھوڑا سا زمانہ یا زیادہ دن گزرنے پر انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس صورت کے متعلق سوال کیا، تو اس خون کا روزہ اور نماز سے مانع ہونا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے سے پہلے اس وقت تھا جب وہ استحاضہ کو شروع شروع میں حیض سمجھ رہی تھیں اور جب اس خون کے بہنے سے ان پر نماز اور روزے کا چھوڑنا شاق ہو گیا تھا تو

آپ ﷺ کی خدمت میں استثناء کی غرض سے پہنچ گئیں تھیں۔

انعت لک الکرسف

بیماری کا علاج اور سید باب کی تدبیر کرنا سنت ہے

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان دلالت کر رہا ہے کہ معذور شخص کو اپنی بیماری کا حتی الامکان علاج کرنا چاہئے کیونکہ خون کے بہنے کی صورت میں اسی طرح خروج ریح اور مسلسل پیشاب کے قطروں کی صورت میں ان اعذار کی وجہ سے نماز پڑھنا جائز ہے اس وجہ سے کہ انسان ان کے دفع کرنے پر قادر نہیں۔ اگر انسان کسی علاج کے ذریعہ ان بیماریوں کو ختم کر سکتا ہے تو اس کے لئے ان بیماریوں کی موجودگی میں نماز جائز نہیں۔

مسئلہ: یہاں سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ اگر معذور شخص کی ایسی حالت ہو کہ اگر وہ رکوع سجدہ میں جائے گا تو اس کی بیماری (خون وغیرہ بہنا) شروع ہو جائے گی اور اگر یہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر رکوع سجدہ کو اشارہ کے ساتھ ادا کرے تو یہ خون وغیرہ نہیں بہے گا تو ایسے شخص کے لئے شرعی حکم یہ ہے کہ اشارہ سے نماز پڑھے کیونکہ یہ شخص نماز کو طہارت کے ساتھ ادا کرنے پر قادر ہے نیز رکوع سجدہ کا بدل (اشارہ) بھی موجود ہے۔

سامرک باصرین

یعنی پہلے نماز کے جائز ہونے کے لئے تم پر جو چیزیں لازم ہیں وہ بتلاتا ہوں اس کے بعد <sup>(۱)</sup> میں تم کو دو چیزوں کا عنقریب حکم دوں گا جیسا کہ حرف سین اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ حرف سین سے ایسے کلام پر دلالت مقصود ہوتی ہے جو کہ بعد میں لایا جائے۔  
لفظ ”سین“ پر اشکال:

یہاں بھی کلام میں لفظ ”سین“ ”سامرک باصرین“ میں لایا جا رہا ہے تو اس پر اشکال <sup>(۲)</sup> یہ ہوگا کہ پہلے کسی تمہید کا ذکر ہی

(۱) حضرت گنگوہیؒ کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے اور اسی کو تمام شراح نے ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ ہمارے شیخ نے بذل میں اور ملاحظہ قاری نے مرقات میں تصریح کی ہے کہ حدیث میں ”امرین“ میں سے امراؤں غسل لکھل صلاۃ اور امر ثانی دونوں نمازوں کے لئے ایک غسل ہے ان کی دلیل ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ کی بعض روایات میں اس جمل لفظ ”امرین“ کی یہی تفسیر آئی ہے۔

حضرت شیخ الحدیث کا احوال اور اس مسئلہ میں ان کی توجیہ مجھے ایک عرصہ سے یہ اشکال رہا کہ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہا کی احادیث کے لئے ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ کو تفسیر بنانا صحیح نہیں کیونکہ یہ دو الگ الگ واقعے ہیں اور مجھے حمزہ کے واقعہ کی کسی روایت میں غسل لکھل صلاۃ کا ذکر نہ ملا (امام ابو داؤد نے حدیث ابن عقیل کے متعلق فرمایا کہ اس میں ”امرین“ کی تصریح موجود ہے لیکن میرے نزدیک یہ حدیث حمزہ متعلق نہیں ہے جیسا کہ میں نے بذل کے حاشیہ میں لکھا ہے) میرے نزدیک صحیح توجیہ یہ ہے ”ان کماں صوابا فمن الله وان کماں خطا فعنی ومن الشيطان“ کہ حمزہ کے قصہ میں ”امرین“ میں سے امراؤں سے مراد ایام حبش کی عینیں میں غری ہے اور اپنی غری کے مطابق ۶۷۱ھ میں یہ عورت نماز کو چھوڑ دے گی اور پھر غسل کر کے وضوء و طہارت مکمل صلاۃ کرے گی اور دوسرا جمیع بین الصلاۃین بغسل واحد ہے آپ ﷺ نے امر ثانی کو عجیب تر اس لئے فرمایا کہ اس صورت میں عینیں کے ساتھ شرعی حکم پورا کر رہی ہے بخلاف امراؤں کے کہ اس صورت میں عورت غری کے ساتھ اور انداز سے اپنے ذمہ سے سبکدوش ہو رہی ہے ملاحظہ فرمائیے لطیف۔

(۲) لفظ ”سین“ پر شیخ کی توجیہ:

قلت: میری توجیہ کے مطابق لفظ ”سین“ اس لئے لایا گیا ہے کہ پہلے ”ایہما فعلت اجزا عنک من الآخر فان طوبت علیہما فانت اعلم“ یہ مکمل جملہ بطور تمہید کے ہوگا اس کے بعد ”امرین“ کا ذکر ہے کیونکہ اس جملہ کے بعد لفظ ”سین“ کو (جو عنقریب کے لئے آتا ہے) لانا بھی کافی ہے۔

نہیں بلکہ اس حکام کے متصل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دو باتیں ارشاد فرمائی شروع کر دیں۔ لہذا سین کا لانا درست نہیں؟  
جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے دوسرے بعض طرق میں راویوں نے اس تمہید کو ذکر کیا ہے کہ ”مساموک بامرین“ کے بعد پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا تھا کہ حیض کے اختتام پر غسل کر لو پھر ہر نماز کے وقت کیلئے وضوء کر لینا کافی ہے اس کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”امرین“ کا ذکر فرمایا لیکن یہاں پر راوی نے اس کو اس طرح ذکر کیا ہے کہ مقصود واضح نہیں ہوتا ورنہ مقصود ”واضح“ ہے۔

(انما هی رکضة من الشيطان: اس سے تمہید وضوء لکل صلاۃ اور غسل مرة تلیا پھر ”لما ن قویت علی ان تؤخری الظہر وتعجل العصر“ سے ”امرین“ کا ذکر فرمایا۔)

### قوله ایہما فعلت اجزا عنک<sup>(۱)</sup>

یعنی ان میں سے جو بھی کام تو کر لوگی تو جس طرح تمہارا خون بہہ بہہ کر آتا ہے یہ خون کم ہو جائے گا اور تم اپنی بیماری سے شفاء پا لوگی۔ پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”انما ہی رکضة من الشيطان“ سے حضرت حنہ پر رد فرمایا کہ تم کہہ رہی ہو کہ اس خون نے مجھے نماز روزہ سے روک رکھا ہے حالانکہ یہ غلط گمان تو شیطان کی طرف سے ہے یعنی تمہیں اس دوسرے کا آنا کہ اب نماز نہیں پڑھنی یہ شیطانی دوسرہ ہے کہ شیطان اس پر خوش ہوتا ہے۔

### لفظ ہی کا مرجع:

(تو گذشتہ تقریر کے مطابق ہی کا مرجع دوسرہ ہوا) یہ بھی ہو سکتا ہے انما ہی رکضة میں ہی کا مرجع حیضہ ہو اب مطلب ہوگا کہ اس استحضار سے تمہیں یہ گمان پیدا ہوا تو یہ استحضار شیطان کی طرف سے ہے جو اس دوسرے کا سبب بنا ہے۔

(ان قویت علیہما فانت اعلم) یہ جملہ امر شرعی کے بجائے تنخیر کے لئے ہے یعنی تم زیادہ سمجھ سکتی ہو تمہارے مناسب حال کیا ہے؟ اس جملہ سے معلوم ہوا کہ آنے والے دونوں حکم کوئی شرعی حکم نہیں ہیں اور نہ ہی لازم ہیں بلکہ یہ حکم تو بطور علاج کے ہے تاکہ خون کم ہو جائے اور یہ بیماری ختم ہو جائے ورنہ (اگر یہ حکم شرعی ہوتا تو) یہ تنخیر نہ ہوتی۔ تو لفظ ”انت اعلم“ اس پر دلالت کر رہا کہ یہ حکم شرعی لازمی نہیں ہے۔

### اشکال: (۲) لفظ تنخیر اس کے معانی نہیں ہے یہ حکم شرعی نہ ہو بلکہ یہ علاج کے طور پر حکم دیا گیا ہو کیونکہ شریعت کے بہت سے

(۱) اس سیاق کلام سے بھی میری توجیہ کی تائید ہو رہی ہے کہ آنے والے دو حکموں میں سے کسی ایک حکم پر بھی عمل کرے تو وہ کافی ہو جائے گا حکم اول یہ ہے کہ تحریر کر کے اس کے مطابق چھ سات دن نمازوں کو چھوڑنا پھر ہر نماز کے لئے وضوء کرنا یہ بھی جائز ہے اور ”غسل جمع بین الصلاۃین“ یہ بھی جائز ہے اور اگر تم کر سکو تو دونوں کو بھی کر لو کہ تم تحریر بھی کرو پھر دونوں کو ایک غسل میں جمع بھی کرو (تو اس طرح ”لما ن قویت علیہما“ کا معنی بھی واضح ہو جائے گا اور امرین کو بھی سمجھ جائے گی لیکن نظر آتا ہے، بخلاف دوسرے شراح کے قول کے مطابق فان قویت علیہا کا کوئی مطلب ہی نہیں، اس لئے وہ یہاں پر خاموش ہو جاتے ہیں۔ از محترم)

(۲) حضرت شیخ کی رائے: یہ سب اعتراض و جواب حضرت گنگوہی اور جمیع شراح کی شرح پر مبنی ہے جو کہتے ہیں کہ ”امرین“ سے مراد ”غسل لکل صلاۃ“ اور ”جمع بین الصلاۃین“ ہے۔ جبکہ گناہ گار سیاہ کاری کی توجیہ کے مطابق کوئی اشکال ہی نہ ہوگا کیونکہ جب عورت تحریر پر عمل کرے گی تو یہ معافی ہے یقیناً پر عمل کرنے کے، (لہذا ایسی تنخیر، وجوب کے معافی ہے)۔

مسائل ہیں جس میں انسان کو دو یا تین امور کے متعلق اختیار اس لئے دیا جاتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی فعل کر لو تو واجب ساقط ہو جائے گا اور ایک حکم متعین طور پر واجب نہیں ہوگا کہ اس کا کرنا ضروری ہو مثلاً نمبر ۱: مسافر کو اختیار ہے کہ چاہے جمعہ پڑھے چاہے ظہر۔ نمبر ۲: ایک شخص عذر کی وجہ سے احرام کی حالت میں حلق کر لیتا ہے تو شریعت نے اس کو تین کاموں میں سے ایک کا اختیار دیا (کہ "فقدية من صيام او صدقة او نسك" میں سے کسی کو بھی اختیار کرے۔)

خلاصہ یہ ہے کہ اس تحفیر سے اس حکم کے واجب ہونے کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ تحفیر کے ساتھ ساتھ حکم واجب بھی ہو سکتا ہے۔

پہلا جواب:

ایک جنس کی دو نوعوں کے درمیان اختیار دینا عقل سے بالاتر ہے، شریعت نے جہاں تحفیر دی ہے وہ مختلف الاجناس حکموں کے بارے میں ہے۔ مثلاً محرم کو سر کا حلق کرانے کی صورت میں تین کاموں کا اختیار دیا گیا (نمبر ۱: صدقہ دے۔ نمبر ۲: روزہ رکھے۔ نمبر ۳: قربانی کرے یہ تینوں کام مختلف اجناس ہیں۔) اسی طرح اگر حرم کا شکار محرم مار دے (تو حکم "ہدی یا کفارہ صیام" کا ہے جو مختلف الاجناس ہیں۔) رہا مسافر کی نماز والا اشکال تو وہاں مسافر کو کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ اس پر صرف ظہر واجب ہے متعین طور پر ظہر یا جمعہ میں سے کوئی ایک لاعلمی و تعین واجب ہوایا نہیں ہے۔ مال کا یہ ہے کہ جمعہ پڑھنے سے مسافر سے ظہر کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے احسان اور زیادت انعام ہے اگر ہم دونوں کو فرض کہیں تو دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ ایک وقت میں دو حکموں کا جمع ہونا لازم آئے گا (کہ جمعہ بھی فرض ہو اور ظہر بھی فرض ہو)

دوسرا جواب:

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم دعویٰ کر سکتے ہیں کہ جمعہ اور ظہر مسافر کے حق میں ایک جنس کی دونوں نہیں ہیں بلکہ دو مستقل جنسیں ہیں کیونکہ جمعہ اور ظہر کے درمیان بہت سے احکام مختلف ہیں کہ جمعہ کے نفس وجوب اور وجوب اداء کی شرائط الگ ہیں اور ظہر کی الگ، جمعہ کی دو رکعتیں ہیں اور ظہر کی چار لیکن حدیث باب میں ہر نماز کے لئے غسل کرنا یا "جمع بین الصلاحتین" کے لئے غسل یہ ایک جنس کی دونوں نہیں ہیں، لہذا اس میں تحفیر وجوب کے منافی ہے۔

تیسرا جواب:

اصل اعتراض کا یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ اس حدیث<sup>(۱)</sup> باب کی تشریح سنن ابوداؤد کی دوسری روایت میں مفصلاً موجود ہے اس میں دو امور کی تعیین بھی ہے جن کو علا جاؤ ذکر کیا گیا۔ اگر یہ حکم حکم شرعی غیر متعین حکم ہو جیسا کہ معترض کا کہنا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: "فحصی ستة ایام الی ان قال صومی وصلی وکذا لک فافعلی" کا کیا مطلب<sup>(۲)</sup> ہوگا کیونکہ اس

(۱) حضرت شیخ کی تحقیق کے مطابق ابوداؤد کی روایت حضرت حماد کے قصہ کے بارے میں نہیں ہے۔

سنن ابوداؤد وغیرہ میں جس حدیث کے اندر "غسل لكل صلاة" اور "جمع بین الصلاحتین" کے لئے غسل کی تصریح ہے یہ روایت حضرت حماد رضی اللہ عنہما کے قصہ کے متعلق نہیں ہیں اور مجھے یاد جو کافی تتبع و تلاش کے بعد قصہ میں کسی بھی روایت میں غسل لكل صلاة کا ذکر نہیں ملا لیکن عام شارح نے حضرت حماد کی اس حدیث باب کے لئے دوسری احادیث کو تفسیر قرار دیا ہے، فمامل۔

(۲) لیکن مجھے یہ لفظ ان احادیث میں نہیں ملا جن میں "غسل لكل صلاة" اور "جمع بین الصلاحتین" کے لئے غسل کا ذکر ہے۔

حدیث میں حیض کے چودہ دن شمار کرنے کے بعد بغیر غسل کے ذکر کے نماز روزہ رکھنے کا حکم ہے۔

### اعتراضات و جوابات کا حاصل:

تو معلوم یہ ہوا کہ اس حدیث میں ہر نماز کے لئے وضو کے کافی ہونے کو بیان کیا گیا ہے پھر اس حکم کی تشبیہ بیان کی ہے کہ جس طرح عورتیں ناپاکی کے ایام اور پاکی کے ایام میں احکامات پر عمل کرتی ہیں اس طرح تم بھی کرو تو اس مشبہ بدالی صورت میں عام عورتوں کو کوئی اختیار نہیں بلکہ ہر نماز کے لئے وضو کرنے میں کوئی اختیار نہ ہوگا وہ تو لازمی شے ہے، ہاں تجھ کو دوسرے کاموں میں ہے۔ (از مترجم تو پاکی کے ایام کے بعد ہر فرض نماز وقت کے لئے وضو کرنا اس پر ہر حال فرض ہے) یہاں تو یہ اختیار ہے کہ چاہے تم پاکی کے غسل کے بعد یا تو "غسل لکل صلاۃ" کر لیا "جمع بین الصلاحتین" کے لئے غسل کر لو۔

ہمارے اس دعوے پر دلایل ثلثہ:

دلیل نمبر ۱: چنانچہ ابوداؤد نے اپنی سنن میں تصریح<sup>(۱)</sup> کی کہ سہلۃ بنت سہیل مستحافہ ہوئیں تھیں تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر انہوں نے مسئلہ معلوم کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "غسل لکل صلاۃ" کا حکم دیا جب یہ حکم ان پر شاق گزرا تو ان کو یہ حکم دیا کہ ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل اور مغرب اور عشاء کے لئے دوسرا غسل اور فجر کے لئے تیسرا غسل کیا کریں۔ دلیل نمبر ۲: ابوداؤد کی دوسری روایت میں ہے کہ فاطمہ بنت ابی جحش اتنے اتنے سال<sup>(۲)</sup> سے مستحافہ ہیں (تو اس روایت میں بھی "جمع بین الصلاحتین" کے لئے غسل کا ذکر ہے) پھر امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ مجاہد نے ابن عباس سے نقل کیا کہ جب ان پر "غسل لکل صلاۃ" کا حکم گرا ان گزرا تو ان کو "جمع بین الصلاحتین" کے لئے غسل کا حکم دیا گیا۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ فاطمہ بنت ابی جحش نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور اپنا واقعہ بیان کیا، اس کے آخر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا: "تم اغتسلی ثم قوضی لکل صلاۃ وصلی"۔<sup>(۳)</sup> تو اس سب سے معلوم ہوا کہ شرعی طور پر اس عورت پر ہر نماز کے لئے وضو کرنا واجب ہے ہاں بطور علاج کے اس کو ہر نماز کے لئے یا "جمع بین الصلاحتین" کے لئے غسل کا حکم دیا گیا۔

دلیل نمبر ۳: ہمارے اس دعویٰ پر ابوداؤد کی یہ روایت بھی صراحۃً دلالت کر رہی ہے کہ ایک عورت کو مسلسل خون آتا تھا اور وہ عبد الرحمن ابن عوف بنی یثرب<sup>(۴)</sup> انھیں۔ اس کے آخر میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہر نماز کے لئے غسل کا حکم فرمایا۔ تو

(۱) اسی طرح ہمارے شیخ نے بذیل میں حدیث سہلۃ بنت سہیل کو حدیث باب کے لئے مفسر قرار دیا ہے تمام شرح اور ہمارے زمانے کے فضلاء نے ان ہی کی افتدائی ہے لیکن یہ روایات حضرت حمزہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ میں مروی نہیں ہیں۔

(۲) اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ فاطمہ بنت ابی جحش اتنے اتنے زمانہ سے مستحافہ ہیں اور وہ نماز نہیں پڑھتیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعجب کرتے ہوئے فرمایا سبحان اللہ! یہ تو شیطانی کام ہے اس کو چاہئے کہ ایک بڑے برتن میں بیٹھے پس جب پانی کے اوپر چلا ہٹ (زردی) دیکھ لے تو ظہر و عصر کے لئے ایک غسل کرے اور مغرب و عشاء کے لئے دوسرا غسل اور فجر کے لئے تیسرا غسل۔ اور ان کے درمیان (داخل وقت پر) وضو کرتی رہے۔

(۳) یعنی ان تمام روایات کے مجموعے کو دیکھتے ہوئے یہ بات ثابت ہوتے ہے کہ شرعی طور پر ایک حکم ضروری تھا وہ یہ کہ مستحافہ عورت ہر نماز کے وقت کے لئے صرف وضو کرے۔

(۴) عبد الرحمن ابن عوف کی اہلیہ تو ام حبیبہ تھیں اور حمزہ معصب بن عیسری اہلیہ تھیں جو کہ احد کی جنگ میں شہید ہو گئے تھے جن کے بعد حمزہ نے طلحہ بن عبید اللہ سے شادی کی جیسا کہ اصابت وغیرہ میں ہے۔



مستحاضہ کے لئے مختلف احکام میں اسی وقت تطہیق ممکن ہے کہ ان احکام کو علاج پر محمول کیا جائے اور بہت سی روایات<sup>(۱)</sup> دلالت کر رہی ہیں کہ ایسی عورت پر صرف ہر نماز کے لئے وضو کرنا واجب ہے جس کی مزید تفصیل آگے آ رہی ہے۔

قال احمد واسحاق فی المستحاضۃ اذا كانت تعرف حیضها باقبال الدم وادبارہ الخ

یہ دونوں ائمہ مستحاضہ کے متعلق مختلف احادیث میں تطہیق دے رہے ہیں اس طرح کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس مستحاضہ کو تین مختلف احکام ارشاد فرمائے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ احکام شرمیہ (جب کہ وہ ایک ہی نوع کے ہوں) اشخاص کے اعتبار سے نہیں بدلا کرتے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ہر وہ عورت جو مستحاضہ کی بیماری میں مبتلا ہے اس کے لئے ان تینوں صورتوں میں سے ہر صورت جائز ہے۔

اشکال: یہ جملہ نظر کر رہے ہیں کہ مصنفؒ ان کا مذہب (ازمترجم) حضرت قطب الارشاد گنگوہی یہاں سے یہ واضح فرما رہے ہیں کہ امام ترمذی نے پچھلے باب "باب ما جاء ان المستحاضۃ ترضی لکل صلاۃ" میں امام احمد واسحاق کا مذہب اس طرح بیان فرمایا تھا "قال احمد واسحاق فی المستحاضۃ ان اغتسلت لکل صلاۃ هو احوط لها وان توضأت لکل صلاۃ اجزا عنها وان جمعت بین الصلوئین بغسل اجزاء" اب اس باب میں امام احمد واسحاق کا مذہب دوبارہ ذکر کر رہے ہیں اور دونوں بیان کردہ اقوال میں واضح تعارض ہے تو قطب الارشاد اس تعارض کو حل فرما رہے ہیں (پہلے سے بتا چکے ہیں اور یہاں بغیر کسی نئے فائدہ کے اس کا اعادہ کیا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ یہاں پر مختلف عورتوں کو مختلف احکامات لازم قرار دیئے گئے ہیں تو یہ پچھلے قول کے محارض ہو جائے گا جس میں ہر عورت کو اختیار دیا گیا تھا۔ (ان پر حکم و جوبی اور لازمی طور پر نہیں تھا) جواب نمبر ۱: شروع میں مصنفؒ نے ان حضرات کا مذہب بیان کیا تھا اور یہاں پر ان حضرات سے احادیث میں تطہیق کو ذکر کر رہے ہیں کہ یہ مختلف احکام مستحاضہ عورتوں کے اختلاف احوال کی وجہ سے ہیں۔

جواب نمبر ۲: پہلے اس کا بیان تھا کہ ہر عورت کے لئے تینوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت کو اختیار کرنا جائز ہے اور یہاں افضلیت و استحباب کا بیان ہے۔

جواب نمبر ۳: پہلے کلام میں یہ مراد نہیں کہ ہر عورت کو امور ثلاثہ (غسل لکل صلاۃ، جمع بین الصلوئین فی الغسل، اور وضو لکل صلاۃ) میں اختیار دیا گیا ہو بلکہ یہ مطلب تھا کہ جو عورت اس روایت کے مصداق میں داخل ہے اس کی بھی وہی

(۱) یعنی عورتوں کے اختلاف احوال سے قطع نظر کرتے ہوئے تمام روایات میں تطہیق کی صورت یہی ہے کہ مستحاضہ پر صرف وضو واجب ہے۔

تطہیق: حضرت شیخ حضرت حنفیہؒ کو مستحاضہ حنفیہؒ میں شمار کرتے ہیں اور حنفی مذہب میں اس قسم کی مستحاضہ کا حکم بیان کرتے ہیں۔

میری رائے میں حنفیہ حنفیہؒ اور حنفیہؒ کے نزدیک مستحاضہ حنفیہؒ کا یہ حکم ہے کہ وہ تحریری کرے اگر اس کی تحریری کے مطابق وہ پاک ہے تو اس پر پاک عورتوں کے احکام لاگو ہونگے اور اگر تحریری کے مطابق وہ حائضہ ہے تو حیض کے احکام لاگو ہونگے کیونکہ ظہر عن شریعت کے دلائل میں سے ایک دلیل ہے اور اگر کسی صورت میں ظن غالب نہ ہو تو اگر اس کو ظہر اور دخول حیض میں تردد ہے تو ہر نماز کے لئے وضو کرے اور اگر حیض میں اور دخول ظہر میں تردد ہے تو ہر نماز کے غسل کرے شای و غیرہ میں بھی تفصیل موجود ہے۔

کیفیت ہے جو حدیث باب کی راوی کی ہے تو اس کو اختیار ہوگا تو وہاں پر اختیار اس لئے ذکر کیا کہ اس میں اس معین عورت کی حالت اور کیفیت معلوم نہ تھی اب ضرورت سمجھی گئی کہ مستحاضہ عورت کے تفصیلی احکام کو دوبارہ بیان کیا جائے تاکہ مصنف نے شروع میں (امام احمد و اسحاق کا) جو قول ذکر کیا تھا اب یہاں سے اس کی وضاحت مقصود ہے اور اللہ پاک اپنے بندوں کے کلام کے معافیٰ زیادہ جانتے ہیں۔

### بقولہ: فتح حیضی

یعنی اپنے آپ کو حائضہ سمجھو تو چھ یا سات <sup>(۱)</sup> دن تک اپنے اوپر حیض کے احکام کو لاگو کرو (مستة ایام او سبعة ایام) میں تردید کی وجہ حاشیہ <sup>(۲)</sup> میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔ سب سے بہترین توجیہ یہ ہے کہ عورتوں کے اختلاف عادات کو دیکھتے ہوئے حدیث پاک میں لفظ ”او“ لایا گیا۔

### فإن ذلک یجزئک

مطلب یہ ہے کہ فرض طہارت اس طرح ادا ہو جائے گا اور پھر تم ہر ماہ اسی طرح کرتی رہو جس طرح عورتیں اپنے ایام گزارتی ہیں اور وہ پاک ہوتی ہیں لہذا تمہارے اور دوسری عورتوں کے درمیان (جن کا حکم تم کو معلوم ہے) کوئی فرق نہیں تم سب کو نے پاکی کے زمانہ میں ہر نماز کے لئے وضو و پراکتفا کرنا ہے۔

### بقولہ: فإن قویت علی ان تؤخری الظہر

### أمر اول من الأمرین:

یہاں سے ”مسامرک بامرین“ میں جن دو امروں کا وعدہ کیا تھا ان میں سے امر اول <sup>(۱)</sup> کا بیان ہے یعنی (جمع بین الصلوٰتین کے لئے غسل۔)

أمر ثان من الأمرین: امر ثانی کو راویوں نے چھوڑ دیا ہے اور ہم بتلا چکے ہیں کہ اگرچہ یہاں پر امر ثانی مذکور نہیں لیکن

(۱) سہ اوستہ سے تخصیص مراد نہیں بلکہ معتدل مزاج کی طرف اشارہ ہے، میرے نزدیک رائج یہ ہے کہ ”سہ اوستہ“ میں اشارہ ہے عورتوں کی عادت کی اکثریت کی طرف، لہذا یہ عورت اپنی عادت کے بارے میں تحری کرے کیونکہ عورتوں کی تین حالتیں ہوتی ہیں:

۱۔ بعض عورتوں کے مزاج میں رطوبت ہوتی ہے تو ان کو دس دن کے قریب حیض آتا ہے۔

۲۔ بعض عورتوں کے مزاج میں یوست غالب ہوتی ہے تو ان کو تین دن حیض آتا ہے۔

۳۔ بعض عورتوں کا مزاج معتدل ہوتا ہے تو ان کو چھ یا سات دن حیض آتا ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ مزاج میں اعتدالی اصل ہے اس لئے حدیث

میں ”سہ اوستہ“ کو ذکر کیا۔

(۲) لفظ اوصل مختلف اقوال ہیں: حاشیہ میں جب کہ لفظ ”او“ نہ تو شک کے لئے ہے نہ تو تحمیر کے لئے بلکہ مطلب یہ ہے کہ عورتوں کی مختلف ماذن میں سے جو تمہارے مناسب حال ہو اس کو اختیار کرو۔ دوسرے قول میں یہ راوی کی جانب سے شک ہے۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس عورت کو چھ یا سات دن کے حقیقی تحری کر کے اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم ہے۔

(۳) حضرت نگوری رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق یہ امر اول کا بیان ہے لیکن میرے نزدیک یہاں سے امر ثانی کا بیان ہے جیسا کہ پیچھے سے معلوم ہو چکا ہے۔

دوسری بہت سی روایات میں یہ مذکور ہیں یہ بات بھی آپ کو بہت سی روایات سے معلوم ہو چکی ہے کہ نماز کے جواز کے لئے صرف وضوء ضروری ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسل الامرین کو پسند فرمایا (حدیث باب میں دو نمازوں کیلئے ایک غسل کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو زیادہ پسند اس لئے ہے کہ یہ غسل لکل صلاۃ کے مقابلے میں آسان ہے) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کام کو پسند فرماتے تھے جو کہ آپ کی امت پر گراں نہ ہو<sup>(۱)</sup> اچھا ہے وہ دنیا کا کام ہو یا دین کا معاملہ نیز آسان کام کے اوپر مداومت آسان ہے اور مشکل کام کو مسلسل کرنا بہت مشکل ہے بلکہ کام کا مشکل ہونا اس کام کو بالکل ہی چھوڑنے پر مجبور کر دیتا ہے۔

### قال الشافعی رحمہ اللہ اذا استمر بہا الدم فی اول ما رأت الخ

(اس قول کے مطابق حیض کے مسئلہ میں اقل حیض پر مسئلہ کا مدار ہے اور) بظاہر یہ حکم اچھا معلوم ہوتا ہے اسی طرح شروع سے عورت کو قضاء کے لازم کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ صورت حال دیکھنے کے بعد پھر اس کو نمازوں کے ادا کرنے کا حکم فرمایا ہے۔

شافعیہ کے مذہب پر اشکال نمبر ۱:

لیکن ان کے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حیض کے ایام میں نماز پڑھنا لازم آتا ہے کیونکہ جس عورت کو مسلسل خون آ رہا ہے تو ۲۱ مہینہ کے بعد دوسرے مہینہ کے دوسرے دن میں اس عورت کو تردد ہوتا ہے کہ یہ خون حیض کا ہے یا استحاضہ کا لہذا ایسے تردد کے ایام میں نماز پڑھنے کا حکم مبنی بر اطمینان نہیں۔

مذہب شافعیہ پر اشکال نمبر ۲:

دوسرا اشکال یہ ہے کہ واجب کو چھوڑنا واجب کے ادا کرنے سے آسان ہے<sup>(۲)</sup> (یعنی دوسرے مہینہ میں ایک دن حیض آنے

(۱) یہ بات بالکل صحیح ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم آسان کام کو اختیار فرماتے۔ (رواہ البخاری فی المناقب، اس کے بعد عالم تین اثرا بھی وارد ہے۔ از مترجم) لیکن میرے نزدیک زیادہ یہ پسندیدہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح دو نمازوں کے لئے ایک غسل کرنے کی صورت میں یہ عورت اپنے حکم شرعی کو یقیناً ادا کر دیتی ہے جب کہ تحریر کی صورت میں اس کا برکتی اللہ نہ ہونے کا مدار قلبی ظن پر ہے۔

(۲) اصل مخطوط میں اسی طرح سے میرے نزدیک بظاہر ادا واجب کی جگہ "فعل الحرام" ہونا چاہئے اگرچہ گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام کی تاویل ہو سکتی ہے کہ ادا واجب سے مراد حالت حیض میں نماز ادا کرنا ہے۔ اور حالت حیض میں فرض نماز پڑھنا مستلزم ہے فعل حرام کو یا چوں کہا جائے کہ حرام کو چھوڑنا واجب ہے تو یہ بھی مالا ادا واجب ہوا ختم۔

مدت حیض کے متعلق ائمہ کا اختلاف:

۱۔ حنفیہ کے یہاں اقل مدت حیض "تین دن، تین راتیں" اور اکثر مدت حیض "دس دن اور دس دن راتیں" ہیں۔

۲۔ امام شافعی و احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اقل مدت ایک دن اور ایک رات اور اکثر مدت ایک قول میں چار دن اور دوسرے قول میں سترہ

دن ہے۔

۳۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں اقل مدت کی کوئی حد نہیں ہے اور اکثر مدت حیض سترہ دن یا اٹھارہ دن (دوسرے قول میں) ہے۔

مختصر الکلیل میں ہے مبتداء کے لئے اکثر مدت حیض چار دن ہے اور مقادہ کے لئے تین دن ہے کیونکہ اس میں اضیاط ہے۔

احناف کے مذہب پر عقلی دلیل: امام ہارزی نے حنفیہ کے مذہب پر صحاح ستہ کی ان مشہور روایات سے استدلال کیا جن میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کے بعد دوسرے دن خون جب آیا تو اس کے متعلق یہ بھی احتمال ہے کہ استحاضہ کا خون ہو اور نماز پر معنی ضروری ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حیض کا خون ہو اور نماز کا چھوڑنا ضروری ہو (اس کو حضرت نے ترک الواجب فرمایا) تو دوسرے تیسرے دن نماز کو چھوڑنا..... حیض کے احتمال سے..... زیادہ اچھا ہے ان دنوں میں نماز پڑھنے سے..... اس احتمال سے کہ یہ خون استحاضہ کا ہو..... واللہ اعلم  
بمراد کلام عبادہ۔ (محمد زکریا)

حنفیہ حدیث کو ظاہر پر رکھتے ہیں:

حنفیہ کے مذہب کے مطابق حدیث شریف کا حکم اپنے ظاہر پر ہے کیونکہ نماز اللہ تعالیٰ کا حق ہے جب اللہ تعالیٰ نے حیض کے شروع کے دنوں میں اس کو بالیقین ساقط کر دیا تو شک کی صورت میں دوسرے دن تیسرے دن سے لیکر دس دن تک نہ ازواج نہ ہوگی کیونکہ دوسرے اور تیسرے دن میں شک ہے کہ یہ حیض ہے یا طہر۔ تو حیض ہونے کا یقین ہے لیکن طہر ہونے کا شک ہو گیا اور یہ شک امر یقینی کا مقابلہ نہیں کر سکتا بلکہ یقین کا مقابلہ تو یقین کے ساتھ ہوتا ہے جب ناپاکی کے ایام کے دس دن پورے ہو جائیں گے تو اس وقت ایام حیض سے نکلنے کا یقین ہو جائے گا لہذا یہ طہر کا یقین گزشتہ ایام کے حیض ہونے کا مقابلہ کر سکتا ہے (اور اس دن بعد پاک شمار ہوگی۔ از مترجم)

## باب ماجاء فی المستحاضة انہا تغتسل عند کل صلاة

محدثنا قتیبہ حدثنا الليث عن ابن شہاب عن عروۃ عن عائشة انہا قالت: استفتت أم حبیبة امیة جعش رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فقلت: انی استحاض فلا أطہر، الاذع الصلاة؟ فقال: لا، انما ذلک عرق، فاغتسلی ثم صلی. فكانت تغتسل لکل صلاة.  
قال قتیبہ: قال الليث: لم یذکر ابن شہاب أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمر أم حبیبة ان تغتسل عند کل صلاة، ولكنه شیء فعلته ہی.

قال أبو عیسی: ویروى هذا الحديث عن الزهري عن عمرو عن عائشة قالت: استفتت أم حبیبة بنت جعش وقد قال بعض اهل العلم: المستحاضة تغتسل عند کل صلاة. وروى الاوزاعي عن الزهري عن عمرو وعمره عن عائشة.

(ما قبلہ حاشیہ) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: "ننظر عدد اللہالی والایام النی کانت حیضن" کے الفاظ ہیں یہاں لفظ ایام کا اطلاق ۳ سے لکر ۱۰ دن تک ہوتا ہے کیونکہ ۳ دن سے پہلے کو یوم اور یوم مان کہتے ہیں اور دس دن کے بعد کو "اعد عشر یوم" کہا جاتا ہے اور جس اسی طرح ہے۔  
احناف کے مذہب پر نقل دیکھ: نیز بعض احادیث میں تصریح ہے "اقل انیض ثلاث ایام اکثرہ عشرة" (زیادہ سے زیادہ ۱۰ دن) اور حافظ نے اس حدیث کے طرق ذکر کئے ہیں اور اس کے راویوں پر کلام بھی نقل کیا ہے۔ یہ تفصیل کا کل نہیں، امین قدس وغیرہ محققین فقہاء نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ جمہور کے پاس کوئی ایسی دلیل موجود نہیں جو دلالت کرے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے۔

باب ہے اس بیان میں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے وقت غسل کرے گی

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں ام حبیبہ بنت جحشؓ نے حضور ﷺ سے فتویٰ طلب کیا اور عرض کیا کہ مجھے استحاضہ کا خون آتا ہے اور میں پاک نہیں ہوتی، تو کیا میں نماز کو چھوڑ دوں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا نہیں یہ رگ کا خون ہے سو تم غسل کرو اور نماز پڑھو۔ پس ام حبیبہؓ ہر نماز کے لئے غسل کرتی تھیں۔ حبیہہ کہتے ہیں کہ لیثؓ نے کہا کہ ابن شہابؓ نے ذکر نہیں کیا کہ حضور ﷺ نے ام حبیبہؓ کو ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا حکم دیا۔ اور لیکن وہ یہ کام از خود (ہر نماز کے وقت غسل) کیا کرتی تھیں۔

قال ابو یوسف: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث زہری سے عن عمرہ عن عائشہؓ کی سند سے بھی مروی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا، ام حبیبہؓ نے سوال کیا اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے وقت غسل کرے گی اور امام اوزاعیؒ نے زہری سے عن عروۃ و عمرہ عن عائشہؓ کی سند سے نقل کیا ہے۔

### ﴿تشریح﴾

خارج من السبیلین اور خارج من غیر السبیلین دونوں ناقض وضوء ہیں:  
قوله: لا، انما ذلک دم عروق:

اس حدیث شریف سے یہ مسئلہ معلوم ہوتا ہے کہ جو بھی فی انسان کے جسم سے نکلے چاہے وہ سبیلین سے نکلے یا غیر سبیلین (کیونکہ استحاضہ کا خون سبیلین کے علاوہ سے آتا ہے وہ بھی ناقض وضوء ہے۔ از مترجم) سے نکلے سب ناقض وضوء ہے البتہ کوئی شیئی کتنی مقدار میں ناقض ہے اس کی تفصیل فقہ کی کتب میں ہے۔

وہم: یہاں یہ وسوسہ نہ ہو کہ استحاضہ کا خون تو سبیلین میں سے کسی ایک راستہ سے نکلتا ہے (تو صرف خارج من السبیلین ہی ناقض وضوء ہوگا۔ از مترجم)

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بظاہر تو دیکھنے میں اس کا خروج احد السبیلین سے ہوتا ہے حقیقت حال اس طرح نہیں ہے کیونکہ فقہاء نے جو ضابطہ لکھا ہے کہ سبیلین اور غیر سبیلین سے خارج ہونے والی شے ناقض وضوء ہے تو وہاں سبیلین سے مراد ایک تو پاخانہ نکلنے کی جگہ ہے اور دوسری سبیل سے مراد پیشاب نکلنے کی جگہ ہے اور یہ استحاضہ کا خون پیشاب کے راستہ سے نہیں آتا بلکہ رگ سے آتا ہے۔<sup>(۱)</sup> جیسا کہ ہر وہ شخص جانتا ہے جس کو عورتوں کے احوال کے متعلق تھوڑا بہت علم ہو..... ہاں منیٰ اور استحاضہ کا نکل ایک ہی ہے۔ مقام غاٹہ کی جگہ بھی اسی طرح ہے کہ اس سے نکلنے والی شیئی جب تک بہہ نہ جائے اس سے وضوء نہیں ٹوٹتا کیونکہ جو چیز مقام غاٹہ سے نکل رہی ہے تو وہ اس وقت تک خارج نہیں نہ کہلائیکل جب تک کہ اس کی حقیقت ظاہر نہ ہو جائے جیسا کہ بواسیر کے غدود نکلنے کی

(۱) فتح الباری میں نہایت النہایہ سے نقل ہے کہ عورت کا نکل جہازِ بچہ کے نکلنے اور منیٰ اور حیض کے نکلنے کی جگہ ہے اور اس کے اوپر پیشاب کا راستہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے مرد کیلئے پیشاب کا راستہ بنایا ہے ان دونوں کے درمیان ایک پٹی سی جلی ہے اور پیشاب کے راستہ کے اوپر ایک اور کھال ہے جس کا کہ کچھ حصہ غنڈہ نما ہے۔ یہ دیا جاتا ہے کہ ذاتی لا دجز۔

صورت میں کیونکہ اس صورت میں جب تک دم سائل (بچنے والا) نہ ہو وضو نہ ٹوٹے گا (تو بوا سیر کے غدد سے جو خون رستا ہے اس کا حکم خارج من السبیلین کا نہیں ہے بلکہ اس سے وضو ٹوٹے گا جبکہ نکلنے والی مٹی بہہ پڑے) بہر حال جو چیز سبیلین سے ایسی خارج ہو جو کہ عادتہ وہاں سے خارج نہیں ہوتی تو اس کا حکم ایسا ہی ہوگا گویا کہ وہ غیر سبیلین سے خارج ہو رہی ہے تو جب اس میں سیلان پایا جائے گا تب ناقض وضو ہوگی۔

خارج من غیر السبیلین کو علماء احناف دم استحاضہ پر قیاس کرتے ہیں:

اس دم استحاضہ پر علماء نے ہر اس ناپاک مٹی کو قیاس کیا ہے جو کہ سبیلین کے علاوہ سے خارج ہو تو اس حدیث سے حنفیہ اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جس طرح دم استحاضہ جو کہ رگ کا خون ہے ناقض وضو ہے تو سبیلین کے علاوہ جو بھی ناپاک مٹی خارج ہوگی وہ ناقض وضو ہوگی۔

خارج من غیر السبیلین کے نجس ہونے میں کثیر کی شرط ہے: جس حدیث شریف میں سائل نے تو ناقض وضو کے متعلق سوال کیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”کل ما خرج من السبیلین“ جواب مرحمت فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین سے نکلنے والی مٹی چاہے تھوڑی ہو یا زیادہ مطلقاً ناقض وضو ہے کیونکہ یہاں لفظ ”کل“ عام ہے اور اس کی صفت بھی عام لائی گئی ہے لیکن جو نجاست غیر سبیلین سے خارج ہو اس میں قلیل و کثیر کا فرق ہے کہ قلیل ناقض نہیں کثیر ناقض ہے۔

## باب ما جاء في الحائض أنها لا تقضي الصلاة

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا خَمْدَانُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ مُعَاذَةَ: أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: أَتَقْضِي إِحْدَانَا صَلَاتَهَا أَيَّامَ مَحِيضِهَا؟ فَقَالَتْ: أَخْرُورِيَةَ آتِي؟ أَلَمْ تَكُنْ إِحْدَانَا تَحِيضُ فَلَا تَوْرُ بِقَضَاءِ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَلَقَدْ رَوَى عَنْ عَائِشَةَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ: أَنَّ الْحَائِضَ لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ. وَهُوَ قَوْلُ غَايَةِ الْفُقَهَاءِ، لَا اخْتِلَافَ بَيْنَهُمْ فِي أَنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصُّومَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ.

باب ہے اس بیان میں کہ حائضہ عورت نماز کی قضاء نہیں کرے گی

حضرت معاذہ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ سے سوال کیا کہ کیا ہم عورتیں حیض کے دنوں کی

(۱) حائضہ پر نماز کی قضاء واجب نہ ہونے پر امت کا اجماع ہے: ابن منذر اور نووی نے تمام مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے کہ حائضہ عورت پر نماز کی قضاء واجب نہیں لیکن روزہ کی قضاء واجب ہے۔

خارج کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ وہ حائضہ پر نماز کی قضاء واجب قرار دیتے ہیں۔ سرہ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نماز کی قضاء کا حکم دیا کرتے تھے، لیکن امام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان پر تنقید فرمائی، حافظ فرماتے ہیں کہ حیض میں نماز کی قضاء کے عدم وجوب پر اجماع منقطع ہو گیا۔ کنزانی المیزل۔

نمازوں کی قضاء کریں گی؟ تو حضرت عائشہؓ نے جواب دیا احسروریۃً انتب کیا تم خارجیہ ہو (خروجیہ منسوب ہے خردورہ کی طرف۔ یہ کوفہ سے دو میل کے فاصلے پر جگہ ہے اس مقام پر خوارج کا سب سے پہلا اجتماع ہوا۔ اور کہا جاتا ہے کہ اسی جگہ پر قصہ حکیم بھی پیش آیا۔ جب حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور عمرو بن العاصؓ کو حکم بنایا گیا۔ اسی لیے خارجیہ کو خردورہ بھی کہتے ہیں) ہم میں سے ایک عورت کو حیض کا خون آتا تو اس کو قضاء کا حکم نہیں دیا گیا۔

قال ابو یوسفی: الامام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حضرت عائشہؓ سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ حائضہ عورت نماز کی قضاء نہیں کرے گی اور یہ تمام فقہاء کا مذہب ہے اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حائضہ عورت نماز کی قضاء نہیں کرے گی اور روزوں کی قضاء کرے گی۔

### ﴿تشریح﴾

حائضہ سے نماز کی قضاء معاف ہونے جبکہ روزہ کی قضا لازم ہونے میں حکمتیں:

۱۔ المخرج مدفوع: نماز کی قضا لازم کرنے کی صورت میں نمازیں بہت زیادہ ہو جائیں گے اگر عورت کو ان کی قضاء کا حکم ہو تو عورت مشقت میں پڑ جائیگی حالانکہ قرآن پاک میں ہے وما جعل علیکم فی الدین من حرج۔

۲۔ ناپاک کی نماز کی شرائط کے منافی ہے: دوسری وجہ یہ ہے کہ حیض کی حالت خون اور ناپاک کی ہے جبکہ نماز نفاست اور طہارت والی شے ہے۔ ان دونوں میں تضاد ہے کیونکہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے لہذا جو عورت ناپاک کی صفت کے ساتھ متصف ہے تو وہ نماز کے اداء کرنے کے قابل نہیں، لیکن یہ عورت روزہ کی قضاء کرے گی کیونکہ روزہ کی تعریف یہ ہے کہ مغلطات مثلاً شے سے دن میں اپنے آپ کو روکنا روزہ کی نیت کے ساتھ، تو روزہ کے مفہوم میں کوئی ایسا معنی نہیں ہے جو ناپاک کی کے منافی ہو۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ خون کی ناپاک کی کے ساتھ متصف ہونا (یعنی عورت کا حائضہ ہونا۔ از مترجم) اور روزہ کی ادائیگی کے قابل ہونا ان دونوں میں اتنا تضاد نہیں ہے۔

بخلاف ناپاک کی کی حالت (عورت کا حائضہ ہونا) اور نماز کے اداء کرنے کے قابل ہونا کہ ان دونوں صفتوں میں منافات بہت زیادہ<sup>(۱)</sup> ہے۔

### حضرت قطب الارشاد کے کلام کا خلاصہ:

اگرچہ جو عورت حیض و نفاس کے خون کے ساتھ متصف ہے (یعنی وہ حائضہ اور نفاس والی عورت ہے) تو حیض و نفاس کا خون نماز روزہ<sup>(۲)</sup> کے اداء کرنے سے مانع ہے البتہ رمضان کے مہینہ کا آتا رمضان کے روزوں کو اس ناپاک عورت کے لئے

(۱) کذا فی فائس والصواب علی الظاہر بدلتل۔

(۲) اشکال: جب طہارت روزہ کے لئے شرط نہیں ہے تو جو عورت خون کی ناپاک کی کی حالت میں ہو وہ روزہ رکھنے کے قابل ہے تو عورت رمضان کے روزے اداء کر سکتی ہے؟

جواب: شارح علیہ السلام نے جب خون کی صفت سے متصف عورت کو روزہ سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ اس عورت میں روزہ کے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

(حائضہ اور نفاس والی کے لئے) نفس وجوب کا تقاضہ کرتا ہے (لیکن نماز کا وقت اس عورت کے لئے نفس وجوب کا بھی تقاضہ نہیں کرتا) لیکن روزہ میں اس ناپاکی کی صفت کی وجہ سے یہ عورت روزہ کے اداء کرنے کی فی الحال صلاحیت نہیں رکھتی اگرچہ یہ عورت نفس وجوب صوم کی اہل ہے، فافہم۔

یہ ایک ایسی تشریح ہے جو تمہارے کالوں نے پہلے نہ سنی ہوگی اور اس کی خوبی مخفی نہیں اور یہ ہمارے شیخ (مکتوبی) کے معمولی افادات میں سے ہے۔ ادام اللہ ظلال ہمہ۔

## باب الجنب والحائض «انہما لا یقرآن القرآن»

حدثنا علی بن حُجْرٍ والحسن بن عَرْفَةَ قَالَا: حَدَّثَنَا اسْمَعِيلُ بْنُ عِيَاشٍ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ، وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ. قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ عَلِيٍّ.

قَالَ أَبُو عِيَسَى: حَدِيثُ ابْنِ عُمَرَ حَدِيثٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ اسْمَعِيلَ بْنِ عِيَاشٍ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَا يَتَقَرَأُ الْجُنُبُ وَلَا الْحَائِضُ. وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ، مِثْلُ: سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَابْنِ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيِّ، وَاحْمَدَ، وَاسْتِثْنَى قَالُوا: لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْئًا، إِلَّا طَرَفَ الْآيَةِ وَالْحَرْفَ وَنَحْوَ ذَلِكَ، وَرَخَّصُوا لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ فِي التَّنْسِيحِ وَالتَّهْلِيلِ.

قَالَ: وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ اسْمَعِيلَ يَقُولُ: إِنَّ اسْمَعِيلَ بْنَ عِيَاشٍ يَرْوِي عَنْ أَهْلِ الْحِجَازِ وَأَهْلِ الْعِرَاقِ أَحَادِيثَ مَنَاجِيرَ كَثِيرَةً مَبْعُوثَةً رَوَاهُ عَنْهُمْ فِيمَا يَنْقَرُ بِهِ وَقَالَ: إِنَّمَا حَدِيثُ اسْمَعِيلَ بْنِ

(ماہر گزشتہ صفحہ) اداء کرنے کی قابلیت نہیں ہے۔ ہاں نماز اور روزہ میں یہ فرق ہے کہ ناپاکی کی حالت (یعنی نفاس) روزہ کی حقیقت کے منافی نہیں اس لئے روزہ کی قضاء واجب ہے۔ اور یہ ناپاکی نماز کی حقیقت کے منافی ہے اس لئے نماز کی قضاء واجب نہیں۔

(۱) انصار اربعہ اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ حائضہ اور جنسی قرآن کی تلاوت نہیں کر سکتے۔

مالکیہ سے حائضہ کے متعلق دو روایتیں ہیں، ابن العربی فرماتے ہیں: جنسی قرآن کی تلاوت نہیں کر سکتا، بعض بدعتی لوگ اس کے لئے قرآن پڑھنا جائز کہتے ہیں۔ یہ حدیث ہمارے مذہب کی دلیل ہے حائضہ کے متعلق مالکیہ کی دو روایات میں سے صحیح روایت یہ ہے کہ حائضہ کے لئے تلاوت کو جائز کہتے ہیں۔

امام مالک سے دو روایتیں ہیں

۱۔ جنسی پر قیاس کرتے ہوئے اس کو بھی قرآن مجید منع ہے۔

۲۔ حائضہ کے لئے تلاوت جائز ہے کیونکہ جنس غیر اختیاری شے ہے اور طویل مدت کے لئے ہے لہذا عورت کو تلاوت سے روکنے کی صورت میں قرآن بھولنے کا خطرہ ہے، متکالی جنسی کے کہ جنابت دور کرنا اس کے اختیار میں ہے اور وہ فوراً اس کو ذاکل کر سکتا ہے۔ لیکن صحیح روایت ہے، انھی۔  
تک: اکثر شراح بخاری کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا میلان اس طرف ہے کہ جنسی اور حائض کے لئے تلاوت قرآن جائز ہے متکالی۔



عِیَاشُ عَنْ أَهْلِ الشَّامِ، وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِیَاشٍ أَصْلَحُ مِنْ بَقِیَّةٍ، وَبَقِیَّةٌ أَحَادِیثٌ مِمَّا كَثُرَ عَنْ الثَّقَاتِ. قَالَ أَبُو عِیْسَى: حَدَّثَنِي بِذَلِكَ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ بِذَلِكَ.

باب ہے اس بیان میں کہ جنسی اور حائضہ قرآن کریم کی تلاوت نہیں کر سکتے  
حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ حائضہ اور جنسی قرآن میں سے کچھ بھی نہیں پڑھ سکتے۔  
وفی الباب: باب میں حضرت علیؓ سے روایت ہے۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن عمرؓ کی حدیث ہم صرف اسماعیل بن عیاش ہی کی سند سے پہچانتے ہیں۔ اسماعیل بن عیاش نے موسیٰ بن عقبہ عن نافع عن ابن عمر عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کیا کہ حائضہ اور جنسی قرآن کی تلاوت نہیں کر سکتے۔ حضور ﷺ کے صحابہؓ اور تابعینؒ میں سے اکثر اہل علم کا یہی قول ہے۔ اور ان کے بعد کے علماء نے اسی کو اختیار کیا جیسے سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد، اخطی کہتے ہیں کہ حائضہ اور جنسی قرآن میں سے کچھ بھی نہیں پڑھ سکتے۔ مگر آیت کا ایک کلمہ اور ایک آدھ حرف اور اس کے مانند۔۔۔ اور انہوں نے جنسی اور حائضہ کے لیے یہ رخصت دی کہ وہ تسبیح اور تہلیل پڑھ سکتے ہیں۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے محمد بن اسماعیل امام بخاریؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اسماعیل بن عیاش اہل حجاز اور اہل عراق سے منکر احادیث نقل کرتے ہیں گویا کہ امام بخاریؒ کے یہاں اسماعیل بن عیاش اہل عراق سے جو روایت نقل کرنے میں متفقہ ہو تو وہ روایت ضعیف ہے۔

اور امام بخاریؒ نے فرمایا کہ اسماعیل بن عیاش کی وہ روایات جو وہ اہل شام سے نقل کریں وہ قابل قبول ہیں۔ امام احمدؒ نے فرمایا اسماعیل بن عیاش بقیہ (راوی) سے بہتر ہے اور بقیہ راوی، ثقہ راویوں سے منکر روایات نقل کرتا ہے۔  
امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ امام احمد بن حنبل کا یہ قول مجھ سے احمد بن حسن نے بیان کیا۔

### ﴿تشریح﴾

قوله: وقال احمد بن حنبل اسماعیل بن عیاش اصلح من بقیة  
اسماعیل بن عیاش کو "اصلح من بقیة" کہنے کی وجہ:

اسماعیل (۱) بن عیاش، بقیہ راوی سے اس لئے اصلح ہے کیونکہ یہ اسماعیل راوی، منکر احادیث صرف اہل حجاز اور اہل عراق سے نقل کرتے ہیں یہ اسماعیل بن عیاش کسی ثقہ راوی سے کوئی منکر حدیث نقل نہیں کرتے، بخلاف بقیہ کے کہ ان کی کئی منکر روایات بہت

(۲) یعقوب بن سفیان کہتے ہیں کہ اسماعیل بن عیاش کو ایک قوم نے ضعیف قرار دیا ہے حالانکہ وہ ثقہ اور عادل راوی ہیں اہل شام کی احادیث کو خوب جاننے والے ہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ اعتراض اسماعیل راوی پر یہ کرتے ہیں کہ وہ اہل مدینہ اور اہل مکہ کے ثقہ راویوں سے غریب احادیث نقل کرتے ہیں۔ یہ بات تو مسلم ہے لیکن بہت سے ائمہ نے تفسیر کی ہے کہ ان کی وہ احادیث جو اہل شام سے مروی ہیں وہ بالکل صحیح السند ہیں۔

سے نقد راویوں سے مروی ہیں (لہذا امام احمد کے قول کا یہ مطلب ہوا کہ اسامیٰ راوی بقیہ (راوی) سے زیادہ ثقہ ہے۔

## باب ما جاء في مباشرة الحائض

حدثنا يَزِيدُ بْنُ حَبِيبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُهَلَّبٍ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا حَضَّتْ يَأْمُرُنِي أَنْ اتَّزِرَ، ثُمَّ يَأْخُذُ بِي قَالَتْ: وَلَمْ يَلْصِقْ بِي الْبَابَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، وَمَيْمُونَةَ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ عَائِشَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالْمُتَابِعِينَ، وَبِهِ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ، وَاحْمَدُ، وَاسْتَفْخِيُّ.

باب ہے حائضہ بیوی کے ساتھ مباشرت کا بیان  
حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کی عادت تھی کہ جب میں حائضہ ہوتی تو مجھے حکم دیتے کہ میں ازار باندھ لوں پھر آپ ﷺ میرے ساتھ مباشرت فرماتے (یعنی میرے جسم کو اپنے جسم سے ملا تے)  
وفی الباب: باب میں ام سلمہؓ اور میمونہؓ سے روایات ہیں  
قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ عائشہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ کے صحابہؓ اور تابعین میں متعدد اہل علم کا یہ مذہب ہے اور اسی کو امام شافعیؒ، امام احمد اور اسحاقؒ نے اختیار کیا ہے۔

## ﴿تشریح﴾

قولها: اذا حضت یامرنی أن اتزر

”اتزر“ کے لفظ اور معنی میں کلام ہے

اس لفظ ”اتزر“ کے تلفظ اور معنی کے اندر علماء نے کلام کیا ہے۔

تلفظ میں کلام:

تلفظ (۱) میں کلام یہ ہے کہ یہ باب اتفعال سے صیغہ واحد شکم ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ باب اتفعال کے امزہ کو ت سے بدل کر تاء

(۱) قلت: اہل لغت صرف اس لفظ کو قواعد عرب میں قطعی قرار دیتے ہیں: اب اس کی وضاحت یہ کہ اہل لغت اور تفسیر کی ایک جماعت جیسے محمد الدین علامہ زحرفی وغیرہ نے اس لفظ کو قواعد عرب کے اعتبار سے لفظ قرار دیا ہے۔

اہل لغت کی تحلیل یہ ہے: لیکن ان کی یہ تحلیل صحیح نہیں ہے جیسا کہ میں نے اوپر المسائل میں ان پر رد کیا کیونکہ یہ لفظ ایک، دو حدیثوں میں نہیں بلکہ متعدد احادیث میں مروی ہے۔ جیسا کہ حدیث باب اور بہت سی احادیث میں یہی لفظ ہے نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ایک کپڑے میں نماز کے متعلق اس طرح ہے: ”ان کان قصیراً فلیعز ربہ“ اس طرح اور بہت سی احادیث، حدیث میں مثل رکھنے والوں پر قطعی نہیں ہیں۔

افعال میں مدغم کرنا صحیح نہیں ہے۔

رہا لفظ "اتخذ" تو وہ نادر ہے۔ (خلاصہ اشکال یہ ہوا کہ "اتخذ" کا لفظ لغت عرب کے قواعد کے خلاف ہے۔)

جواب نمبر ۱:

اس کا یہ ہے کہ اگرچہ یہ لفظ قواعد عرب کے موافق نہیں ہے لیکن اگر حضرت عائشہ سے اس کلمہ کا ثبوت ہو جائے تو یہ لفظ اسی طرح صحیح ہے کیونکہ یہ قواعد اکثر یہ ہوتے ہیں کلیہ نہیں۔

جواب نمبر ۲:

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ لسان عرب (عربی زبان کا تکلم) قواعد عرب پر مقدم ہے قواعد کو لسان عرب پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

معنی میں کلام:

اس لفظ کے معنی میں یہ تفصیل ہے کہ علماء نے اس لفظ کے مختلف معانی بیان کئے ہیں۔

۱۔ بعض علماء نے اتر کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ ازار کو صحیح کرنے کا حکم اس لئے دیا تاکہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک بچا جاسکے (تو اس کے علاوہ جسم سے مباشرت صحیح ہے)۔

۲۔ اور بعض علماء نے یہ معنی بیان کیا کہ ان کو یہ حکم دیا تھا کہ اپنے ازار کو شلوار کی طرح بنالے تاکہ ناف سے قدم تک اپنے آپ کو چھپالیں اور (اس دوسرے قول) کو امام ابوحنیفہ<sup>(۱)</sup> نے اختیار کیا ہے اور یہی محتاط مذہب ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر فعل کا امت کے لئے تشریحی درجہ رکھنا ضروری نہیں

نبی کریم ﷺ سے اس کے علاوہ جو ثابت ہے وہ آپ کی خصوصیت میں سے ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے آپ پر زیادہ قابو رکھنے والے تھے لہذا آپ کا یہ فعل (اور وہ فعل تحت الازار انتفاع حاصل کرتا ہے) امتوں کے لئے تشریحی حکم نہیں کیونکہ عام امتی حضور ﷺ کی طرح اپنے آپ پر قابو اور ضبط نہیں کر سکتا اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ عموماً ناف کے نیچے انتفاع حاصل کرنا منطقی ہو جاتا ہے، حرام فعل (جماع فی الخفی) کی طرف تو ناف کے نیچے انتفاع بھی حرام ہوگا<sup>(۱)</sup> کیونکہ سبب کا حکم وہی ہوتا ہے جو مسبب کا

(۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تین قول ہیں: ۱۔ ناف سے گھٹنے تک حائضہ سے اجتناب کیا جائے۔ ۲۔ حائضہ بیوی کی ناف سے قدم تک کی جگہ سے احتیاط کیا جائے۔ ۳۔ صرف موضع دم سے اجتناب کیا جائے۔

مذہب ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی وضاحت حضرت شیخ کے کلام میں:

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دوسرے قول کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بتلایا ہے لیکن مجھے کافی تلاش کے باوجود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس طرح کا قول نہیں ملا صرف صاحب بحر نے عیط سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے ایک روایت اس طرح نقل کی ہے اہل فروع اور شراح نے یہاں دو قول ذکر کئے ہیں: ۱۔ حائضہ بیوی کی ناف سے گھٹنے تک احتیاط ضروری ہے یہ شیخین، امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کا مذہب ہے۔ ۲۔ صرف خون کی جگہ سے احتراز کیا جائے۔ اور یہ امام محمد اور امام احمد اور مالکیہ میں اصح اور شائع میں سے امام نووی رحمۃ اللہ علیہم کا قول ہے۔ بحر غیرہ میں اسی طرح ہے۔

(۱) عمارت کی توضیح: اصل مخطوط میں اسی طرح ہے مائل سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کنون کی خبر روٹی ہے اصل میں عبارت "فہو کنون سبب الحرام حراما" ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ اس کی خبر بالکل ظاہر گئی اس لئے اس کو حذف کر دیا ہے۔ اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کنون میں ضمیر اس کا اسم ہے جس کا مرفوع مباشرت ما تحت الازار ہے اور اس کی خبر "سبب الحرام" ہے۔

ہوتا ہے لہذا بعضی الی الحرام پر حرام کا حکم لگایا جائے گا، جیسا کہ فرض نماز کے اسباب کو اختیار کرنا فرض ہے۔  
 ۳۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ حدیث میں صرف موضع دم (محل خاص) سے انقار حاصل کرنے کی ممانعت ہے اس کے علاوہ سب جائز ہے تو یہاں حدیث میں ازارد درست کرنے کا مقصد محل دم پر پکڑے کو باندھنا ہے تاکہ اس سے بچا جائے، لیکن اس مذہب میں یہ نقص ہے کہ سب کو اختیار کرنے کی صورت میں سبب میں واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے جیسا کہ مشہور مقولہ ہے جو "حمی" (مخصوص چراگاہ) کے ارد گرد (جانور) چرائے گا قریب ہے کہ وہ بادشاہ کی اس جلی کے اندر داخل ہو جائے۔ واللسہ المسئول للعصمة عن معاصیہ۔

## باب ماجاء فی مؤاکلة الجنب و الحائض و سورهما

حدثنا عباس بن الغنیری و محمد بن عبد الاغلی قال حدثنا عبد الرحمن بن مہدی حدثنا معاویة بن صالح عن العلاء بن الحرث عن حرام بن معاویة عن عمہ عبد اللہ بن سعد قال: سألت النبی ﷺ عن مؤاکلة الحائض؟ فقال: واکلہا. قال: وفي الباب عن عائشة، وآلہ. قال أبو عیسی: حدیث عبد اللہ بن سعد حدیث حسن غریب. وهو قول عامة اهل العلم: لم یروا بمؤاکلة الحائض بأساً.

واختلفوا فی فضل وضوئہا: فرخص فی ذلک بعضهم، وکثرہ بعضهم ففضل طہورہا.

باب ہے جنبی اور حائضہ کے ساتھ کھانا کھانے کا حکم اور ان کے جھوٹے کے بیان میں

حضرت عبد اللہ بن سعد فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ سے حائضہ عورت کے ساتھ کھانا کھانے کے بارے میں

سوال کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا اس کے ساتھ کھانا کھالیا کرو۔

وفی الباب: باب میں عائشہؓ ورائس سے روایات ہیں (واکلهاب مفاعله سے ہے اس کے معنی ہیں اکھے کھاؤ)

قال ابو یسئ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث عبد اللہ بن سعد حدیث حسن غریب ہے۔ یہ تمام اہل علم کا مذہب ہے کہ حائضہ بیوی کے ساتھ کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ حائضہ عورت کے وضو کے باقی میں اختلاف ہے۔ بعض اہل علم نے اس کی رخصت دی ہے اور بعض اہل علم نے (حائضہ بیوی کے وضو کے باقی پانی کو) مکروہ سمجھا ہے۔

قوله: سألت النبی ﷺ عن مؤاکلة الحائض

سوال کا منشاء:

اس سوال کا سبب یہ ہے کہ صحابہ میں یہود کے ساتھ رہنے کی وجہ سے جنس کے متعلق سختی پیدا ہو گئی تھی کیونکہ یہود کے یہاں یہ طریقہ تھا کہ جب عورت حائضہ<sup>(۱)</sup> ہو جاتی تو اس کو اپنے سے علیحدہ کر دیتے اور اس کے ساتھ کھانا پینا رہنا سہنا چھوڑ دیتے لہذا صحابہ

(۱) اس واقعہ کو امام مسلم اور ابوداؤد وغیرہ نے مفصلاً نقل کیا ہے۔

نے حائضہ عورت کے حکم کے متعلق سوال کیا تا کہ ان کو اس مسئلہ کے متعلق بصیرت حاصل ہو جائے۔ عورت کے چھوٹے کا حکم اور اس کے باقیہ سے طہارت حاصل کرنے کا حکم شاید میں پہلے کچھ لکھ چکا ہوں<sup>(۱)</sup>۔

## باب ماجاء الحائض تتناول الشيء من المسجد

حدثنا قتيبة حدثنا عبيدة بن حميد عن الاعمش عن ثابت بن عبيدة عن القاسم بن محمد قال: قالت: لى عائشة: قال لى رسول الله ﷺ ناولينى الخمر من المسجد. قالت: قلت: ائى حائض. قال: ان حيضتك ليست لى يدك. وفى الباب عن ابن عمر، وأبى هريرة. قال ابو عيسى: حديث عائشة حديث حسن صحيح. وهو قول عامة اهل العلم، لا نعلم بينهم اختلاف فى ذلك: بأن لا بأس ان تتناول الحائض شيئاً من المسجد.

### ﴿تشریح﴾

قوله: ان حيضتك ليست فى يدك  
منشأً سوال وجواب:

اس سوال وجواب کا منشأ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو معلوم تھا کہ حائضہ کے مسجد میں داخل ہونے کی ممانعت کی علت جسم کے تمام اعضاء میں موجود ہے کیونکہ حیض کی نجاست حکمی حائضہ کے ہر ہر جزء کے اندر حلول کر گئی ہے لہذا تمام اعضاء کا مسجد میں داخل کرنا منع ہو گا تو انہوں نے سمجھا کہ ہاتھ کو بھی مسجد میں داخل کرنا منع ہے۔  
فہم حضرت عائشہؓ کی تردید اور مسئلہ کی اصل حقیقت:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے ان کے اس خیال کی تردید فرمائی اور واضح فرمایا کہ حائضہ کے مسجد میں داخلہ کی ممانعت سے مراد یہ ہے کہ صرف ایسا عضو داخل کرنا جس کو عرف عام میں یا لغت میں یا شرعاً داخل ہونا نہیں سمجھا جاتا یہ ممانعت کے تحت نہیں آئے گا لہذا انسان کے جسم کے اعضاء میں سے صرف ایک جزء کو مسجد میں داخل کرنا ممنوع نہیں ہے لہذا صرف ہاتھ داخل کرنا بھی منع نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث اصغر و اکبر دونوں پورے جسم میں سرایت کر جاتے ہیں اس طرح کہ پورے جسم کی صفعت بے وضو اور جنبی لائی جاتی ہے اسی وجہ سے یہ بات مشہور ہے کہ حدیث میں تجزی نہیں ہے (کہ بعض اجزاء جسم میں حدیث ہو اور بعض میں نہ ہو) جیسا کہ طہارت کے اندر بھی تجزی نہیں ہے، تو جسم اس حیثیت سے کہ پورا کا پورا جسم حیض کی صفعت کے ساتھ متصف ہو، سبب بنتا ہے مسجد میں داخل ہونے کی ممانعت کا اس حیثیت سے نہیں کہ سر کا حدیث الگ ہے اور پاؤں کا حدیث الگ اور ہاتھ اور چہرہ کے حدیث الگ الگ۔

(۱) قلت: "باب الرجل يستلم بالمرأة بعد الغسل" کے تحت یہ مسائل گزر چکے ہیں۔

حائضہ کا پورا جسم مسجد میں داخل کرنا منع ہے:

تو اگر حائضہ اپنے جسم کا صرف ایک جزء مسجد میں داخل کرے تو ممانعت کی علت نہیں پائی جارہی کیونکہ ممانعت پورے کے پورے حائضہ کے جسم داخل کرنے کی ہے اور یہاں ایک جزء داخل ہوا ہے جو معتبر نہیں۔

اشکال: اشکال اس کلام سے یہ لازم آتا ہے کہ جو شخص مسجد میں داخل ہوا اور اپنے پاؤں یا ہاتھ کو مسجد سے باہر نکال دے تو اس کو بھی مسجد میں داخل ہونے والا شمار نہیں کیا جاتا چاہے کیونکہ پورا جسم تو مسجد میں داخل نہیں ہوا اور ممانعت تو پورے جسم کے داخل ہونے کی ہے جو کہ یہاں نہیں پائی جارہی ہیں (تو حائضہ کو اس کیفیت کے ساتھ مسجد میں داخل ہونا جائز ہونا چاہئے) کیونکہ یہاں ہاتھ یا پاؤں مسجد میں داخل نہیں۔

جواب: ہاتھ اور پاؤں کے بغیر بھی جسم حدث اور طہارت کی صفت سے متصف ہو سکتا ہے مثلاً ایک شخص کے ہاتھ یا پاؤں کاٹ دئے جائیں یا دونوں کاٹ دئے جائیں تو یہ اعضاء بقیۃ جسم کے اعتبار سے شمار نہیں ہوں گے اسی طرح سر بھی ہے کہ جسم بغیر سر کے بھی طہارت اور حدث کی صفت کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے۔

مثلاً: ایک میت بغیر سر کے پانی گئی تو بقیۃ جسم کو غسل دیا جائے گا اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی لیکن اگر کسی انسان کا صرف سر پایا جائے تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

معلوم ہوا کہ جسم بغیر سر کے طہارت کی صفت کے ساتھ موصوف ہو سکتا ہے لیکن سر بغیر دھڑ کے طہارت کی صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا اور نماز جنازہ کا غسل دیئے جانے پر ہے۔ بہر حال معلوم ہوا کہ ہاتھ یا پاؤں اور سر کاٹنا ہونا، جسم کے طہارت اور حدث کی صفت کے ساتھ موصوف ہونے سے مانع نہیں اس لئے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ جو جنبی مسجد میں داخل ہوا اور اس کا سر یا پاؤں یا دیگر اجزاء مسجد سے باہر ہوں تو یہ گناہگار ہوگا کیونکہ یہ شخص داخل مسجد کہلائے گا۔

اشکال: اس طرح تو جنبی اور حدث کے لئے قرآن کا چھونا بھی جائز ہونا چاہئے کیونکہ قرآن کے چھونے کا تحقق صرف ایک جزء (ہاتھ) سے تحقق ہوتا ہے تو جس طرح مسجد میں ہاتھ داخل کرنا صحیح ہے تو ہاتھ سے قرآن کا چھونا بھی جنبی و حائض کے لئے صحیح ہو، ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے؟

جواب: دخول مسجد اور مس صحف میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ دخول مسجد تو پورے جسم کے ساتھ ہوتا ہے بخلاف قرآن مجید کے کہ اس کو صرف ایک جزء (ہاتھ) کے ساتھ چھوا جاتا ہے پورے جسم یا آدھے جسم کے ساتھ قرآن کریم کے چھونے کا کوئی معنی نہیں ہے لہذا جنبی اور حائضہ کو حالت جنابت میں قرآن پاک کو ہاتھ سے چھونے کی ممانعت آئی ہے کیونکہ قرآن پاک کو باقی اعضاء جسم کے ساتھ چھونا پہلے ہی سے منع تھا (بوجہ بے ادبی کے) لہذا جنبی اور حائضہ کو قرآن اور حدیث میں جہاں قرآن پاک چھونے سے منع کیا گیا ہے اس سے مراد خاص ہاتھ سے چھونے کی ممانعت ہے ورنہ اس نہی کا کوئی فائدہ نہ رہے گا کیونکہ تمام اعضاء جسم کے ساتھ قرآن پاک کو چھونا پہلے ہی سے عرفاً ممنوع سمجھا جاتا ہے۔

اشکال: نبی کریم ﷺ نے یہاں پر مسجد کی چٹائی استعمال فرمائی تھی تو اس سے یہ دہم ہو سکتا ہے کہ مسجد کے ساز و سامان کا

استعمال کرنا اور اسے گھر لے جانا جائز ہے۔

جواب: یہ چٹائی اور پوریا (۱) مسجد کی وقف کردہ اشیاء میں سے نہ تھی کیونکہ اس زمانہ میں وقف کرنے کی عادت صحابہ کرام میں معروف نہیں تھی بلکہ یہ چٹائی حضور علیہ السلام کی ذاتی ملکیت تھی جس کو کبھی مسجد میں بچھاتے اور کبھی گھر میں چٹا چھدا اس پر لفظ "الحرۃ" کالف ولام عہدی دلالت کر رہا ہے کہ یہ خاص نبی کریم ﷺ کی ذاتی چٹائی تھی اگر اس سے خاص چٹائی مراد نہ ہو تو "ناولینی" صحیرۃ من المسجد" کہا جاتا۔

اشکال: شاید وہاں صرف ایک ہی چٹائی تھی۔ اسلئے اس کو الف ولام عہدی کے ساتھ ذکر کیا گیا۔

جواب نمبر ۱: اگر وہاں صرف ایک چٹائی ہوتی تو ناولینی صحیرۃ المسجد (مجھے مسجد کی چٹائی پکڑا دو) کہا جاتا۔

جواب نمبر ۲: نیز یہ ایک چٹائی (چھوٹا سا پوریا) پوری مسجد نبوی میں کیا کام آسکتا ہے (تو یہ کہنا کہ پوری مسجد میں ایک ہی پوریا

تھا یہ محل نظر ہے۔ از کریم)

نتیجہ: یہاں پر یہ امر قائل نتیجہ ہے کہ اس واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد سے باہر اپنے کمرہ میں تشریف فرما تھے۔

"من المسجد"

اور من المسجد کا تعلق من المسجد (۲) سے ہے لہذا امام نوویؒ نے قاضی عیاض سے جو نقل کیا ہے کہ من المسجد کا تعلق قال کے ساتھ ہے اس تکلف کی ضرورت نہیں۔ نووی شرح مسلم میں قاضی عیاض کی عبارت اس طرح ہے "کہ اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مسجد سے یہ بات ارشاد فرمائی یعنی جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف فرما تھے اور چٹائی مسجد سے باہر تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ حکم فرمایا کہ میں چونکہ مسجد میں محکف ہوں، تم مسجد کے باہر رکھی ہوئی چٹائی مجھے پکڑا دو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے کمرے میں اس وقت حاضر تھیں جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "ان حیضتک لیست فی یدک" اس پر دلالت کر رہا ہے تو ان کو اس حالت میں اپنا ہاتھ مسجد میں داخل کرنا خلاف شرع لگاتھا، یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کمرے میں بیٹھے ہوئے ان سے فرمایا ہو کہ مسجد میں رکھی ہوئی چٹائی نکال کر کمرے میں دیدو۔ (کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو خود ہی مسجد میں محکف تھے) نیز اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو مسجد کے اندر چٹائی لینے کیلئے داخل ہونا پڑے گا تو اس صورت میں ہاتھ کی تخصیص کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اچھی کلام۔

قاضی عیاض کے دعویٰ پر رد:

یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ قاضی عیاضؒ نے حدیث پاک کے ظاہری مفہوم سے ہٹ کر معنی بیان کیا ہے۔ لیکن ان کا دعویٰ

(۱) لفظ پوریا، پوری، پورینہ، ہار یا، ہاریہ، ان تمام کے معنی ہے نبی ہوئی چٹائی۔ حسن ابن الریح البواری امام بخاری وسلم کے شیخ تھے پوریا کی خرید و فروخت کرتے تھے اس لئے ان کو البواری کہا جاتا ہے۔

(۲) یہ کہنے والے کی غلطی ہے صحیح عبارت جیسا کہ صاحب المجمع کہتے ہیں کہ "من المسجد" کا تعلق ناو لینی کے ساتھ ہے یا "قال" کے ساتھ۔ قلت: میرے نزدیک پہلے احتمال کی صورت میں راجح یہ ہے "من المسجد" اصل محذوف کے ساتھ متعلق ہے یعنی "أخذت من المسجد" (حضرت علقمہ کی تقریر کے مطابق یہ لفظ "ناو لینی" کے ساتھ متعلق ہے۔ از کریمانی)

ثابت نہیں ہو سکتا (اور ان کے دعویٰ کی بنیاد اس پر ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد سے باہر ہوں تو حضرت عائشہ کو مسجد سے چٹائی لینے کے لئے مسجد میں ہاتھ پاؤں اور جسم داخل کرنا پڑے گا) حالانکہ یہ احتمال موجود ہے کہ چٹائی کمرے کے دروازہ کے قریب مسجد کے کنارے پر رکھی ہو جس کو ہاتھ ڈال کر اٹھایا جاسکتا ہو لہذا عبارت کے ظاہر کو چھوڑنا مناسب نہیں اور نہ ہی اس کی ضرورت ہے۔

حضرت گنگوہی کی توجیہ کی مؤید است:

اور ہماری بیان کردہ تشریح کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر نفل نمازیں بلکہ سارے نوافل گھر میں ہی ہوا کرتے تھے، تو چٹائی مسجد میں صرف اس وقت بچھائی جاتی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو فرض نماز پڑھاتے ہوں تو یہ چٹائی محراب میں بچھتی تھی۔ تو اس طرح ہماری تشریح کی تائید ہوتی ہے قاضی عیاض کی بیان کردہ تشریح اس لئے بھی کمزور ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف فرما تھے اور حضرت عائشہ باہر سے چٹائی پکڑا رہی تھیں تو اس صورت میں عائشہ رضی اللہ عنہا کو مسجد میں چٹائی پکڑانے کے لئے اپنا ہاتھ داخل کرنے کی ضرورت ہی نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح چٹائی لے سکتے تھے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہاتھ مسجد کے باہر ہی رہتا، فافہم، ہماری تشریح کی تائید مصنف کے اس ترجمہ الباب (۱) سے بھی ہو رہی ہے جس میں مصنف یہ ثابت کر رہے ہیں کہ حائضہ عورت مسجد سے کوئی شی اٹھا سکتی ہے چنانچہ باب کے آخر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کسی کا بھی اختلاف نہیں کہ حائضہ عورت مسجد سے کچھ لے سکتی ہے (تو گویا مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا ترجمہ الباب شارحہ ہے جو حدیث کی شرح بن گیا۔ از ذکر یادنی)

## باب فی کراہیۃ اتیان الحائض

بُلا حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ وَنَهْزُ بْنُ أَسَدٍ قَالُوا: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ حَكِيمِ الْأَثَرَمِ عَنْ أَبِي تَمِيمَةَ الْهَجِيمِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: مَنْ أَتَى حَائِضًا أَوْ امْرَأَةً فِي ذُبُرِهَا أَوْ كَاهِنًا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ.

قال ابو عيسى: لا نعرف هذا الحديث إلا من حديث حَكِيمِ الْأَثَرَمِ عَنْ أَبِي تَمِيمَةَ الْهَجِيمِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. وإنما معنى هذا عند أهل العلم على التغليظ.

وقد رَوَى عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: مَنْ أَتَى حَائِضًا فَلَيْتَصَدَّقْ بِدِينَارٍ. فلو كان اتیان الحائض كُفْرًا لَمْ يُؤْمَرْ بِهِ بِالْكَفَارَةِ. وَضَعَفَ مُحَمَّدٌ هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ قَبْلِ اسْنَادِهِ. وَأَبُو تَمِيمَةَ الْهَجِيمِيُّ اسْمُهُ طَرِيفُ بْنُ مَجَالِدٍ.

باب ہے حائضہ عورت سے جماع کی حرمت کے بیان میں

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا جس نے حائضہ عورت سے صحبت کی یا وہ عورت کے



پیچھے سے آیا کسی کاھن کے پاس جائے تو اس نے انکار کیا اس چیز کا جو محمد ﷺ پر نازل ہوا۔  
 قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہم اس روایت کو حکیم الاثر میں کی روایت کے علاوہ نہیں جانتے۔ جو انہوں نے ابو تمیمۃ  
 الہجیمی سے اور انہوں نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ اور اس حدیث کا معنی اہل علم کے نزدیک سختی اور وعید پر محمول ہے۔  
 اور حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا جو حائضہ کے ساتھ جماع کرے وہ ایک دینار صدقہ کرے۔ اگر یہ کفر ہوتا تو  
 آپ ﷺ کفارے کا حکم نہ دیتے اور امام محمد بن اسمعیل بخاری نے اس حدیث کو سند کی رو سے ضعیف قرار دیا ہے۔ اور  
 ابو تمیمۃ الہجیمی کا نام طریف بن خالد ہے۔

### ﴿تشریح﴾

نفس اتیان الکاھن موجب کفر نہیں

قوله من أتى کاهنا

کاھن کے پاس جانے سے مراد یہ ہے کہ (کاھن شخص جو غیبی امور کے متعلق بتاتا ہے) اس کی ان باتوں کی تصدیق بھی  
 کرے۔ "الحرف کاھن کے پاس جانے سے آدمی کا فر نہیں ہو جاتا۔

مثال کے طور پر کوئی شخص کسی کام سے اس کے پاس جاتا ہے یا اس کو جھٹلانے کے لئے اس کے پاس جاتا ہے یا اس کو ہراسنے  
 کے لئے یا اس کے ساتھ مذاق و استہزاء کے لئے جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اسی طرح وہ آدمی جس کو معلوم ہے کہ جنات  
 کاہنوں کو خبریں پہنچاتے ہیں بعض خبریں سچی ہوتی ہیں اور بعض جھوٹی تو ایسا شخص بھی کا فر نہیں ہے۔

مرتکب کبیرہ باجماع امت کا فر نہیں:

اس حدیث شریف میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گناہ کبیرہ کرنے والے شخص کو کا فر فرمایا ہے جیسا کہ حدیث باب میں ہے  
 کہ جو شخص حائضہ بیوی سے جماع کرے یا کسی عورت کے ساتھ بد فعلی کرے تو اس کو کا فر فرمایا گیا ہے حالانکہ تمام امت کا اجماع ہے  
 کہ مسلمان گناہ کبیرہ کرنے سے کا فر نہیں ہوتا چاہے یہ حرام لذات اور قطعی ہو جیسے یہاں پر ہے اور چاہے اس کی حرمت عبارتہ النص یا  
 اشارۃ النص سے ثابت ہو ہر صورت میں ایسے حرام فعل کے مرتکب کو کا فر نہ کہا جائے گا۔

حدیث مبارکہ کی تاویل:

لہذا اس حدیث کی تاویل میں مختلف اقوال ہیں:

۱۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ تعلیل پر محمول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے فعل کو جو حقیقت میں کفریہ فعل نہیں ہے اس کو  
 کفریہ فعل فرمایا تاکہ لوگ اس کے کرنے سے اجتناب کریں۔

(۱) اکثر شراح طاعلی قاری وغیرہ نے اس حدیث کا یہی معنی بیان کیا ہے ("التیان کاهن" سے مراد کاھن کی تصدیق ہے)

۲۔ اور بعض علماء نے اس حدیث کو اشتغال<sup>(۱)</sup> پر محمول کیا ہے۔

حضرت گنگوہیؒ کی انوکھی تقریر:

الاستاذ العلامة "ادام اللہ ظلال جلاله و افاض علی الطالبین من زلال" "لوالہ" کے کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شرک و کفر کے اس قدر مراتب ہیں کہ جن کا شمار ممکن نہیں اور اس کے اس قدر مختلف درجات ہیں کہ جن کا ضبط کرنا انسان کے اختیار سے باہر ہے لہذا شرک اور کفر کی مشابہت کے قبیل سے ہیں ان کا اطلاق چھوٹے گناہوں اور لغزشوں پر بھی ہو جاتا ہے اسی طرح کبیرہ گناہ اور کفر حقیقی پر ان کا اطلاق ہوتا ہے جو کہ مقابل ہے ایمان کے پس کفر اور شرک کے ان مراتب میں سے ہر مرتبہ اور درجہ پر اس لفظ کا بلا تکلف اطلاق ہو سکتا ہے اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہو جائیگی۔ ہمارے اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن پاک میں ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أُحَدِّثُ﴾ میں مفسرین کا اجماع ہے کہ یہاں شرک سے مراد ریاء ہے کیونکہ یہ بھی شرک خفی ہے۔

تو یہاں شرک کی تفسیر ریاء کے ذریعہ کرنے سے یہ ثابت ہوا کہ گناہ کے درجات میں سے ہر درجہ کسی نہ کسی حصہ میں کفر کا درجہ بھی ہوتا ہے اور اس کی دلیل بعض روایات میں شرک دون شرک<sup>(۲)</sup> کے الفاظ ہیں لہذا ان کثیر قرآن کے پیش نظر آپ پر یہ بات

(۱) درحکم میں ہے کہ جو شخص ان افعال کو حلال سمجھے اس کو کافر قرار دیا جائے گا اور اسی طرح جمہور کے نزدیک جو شخص لواطت کو حلال سمجھے وہ بھی کافر ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں مسائل میں مستحل (حلال سمجھنے والے) کی تکفیر ہوگی اور یہی قول قابل اعتماد ہے کیونکہ یہ دونوں فعل حرام ظہور ہیں۔

(۲) زلال: خالص خوشگوار پانی، قالودہ: نوال، عطیہ، داد و بخشش اس کا ترجمہ یوں ہوگا: اللہ تبارک و تعالیٰ ان کی بزرگی اور عظمت کا سایہ ہم پر ہمیشہ ہمیشہ قائم رکھے اور اللہ تبارک و تعالیٰ طلبہ کو ان کے داد و بخشش کے خوشگوار پانی اور سحرے پانی سے سیراب فرمائے۔ (از مترجم)

(۳) یعنی کفر و شرک دونوں کی مشابہت ہے:

کلی کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ کلی اگر ذہن میں موجود افراد یا خارج نفس فلا میں موجود افراد کے اوپر برابر صادق آئے تو اس کو کلی متواہلی کہتے ہیں جیسے انسان یا کلی متواہلی ہے (نفس الامرار خارج میں موجود اپنے ہر ہر فرد پر برابر برابر صادق آ رہا ہے) ۲۔ اگر کلی اپنے بعض افراد پر بطور اولویت کے صادق آئے یا بعض افراد پر پہلے صادق آئے اور بعض افراد پر بعد میں اسی طرح بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ صادق ہوا اور بعض میں کی ساتھ تو اس کو کلی مشابہت کہتے ہیں (جیسے سفیدی سیاہی وغیرہ۔ از زکریا)

(۳) ظاہر حضرت کی مراد ان الفاظ سے روایت بالعمی ہے، چنانچہ اس کے ہم معنی بہت سی روایات مختلف الفاظ سے مروی ہے۔ دو منشور میں اھذا رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ریاء کو شرک اصغر شمار کرتے تھے نیز علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے مسند احمد، حاکم وغیرہ سے شداد رضی اللہ عنہ کے واسطے سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نقل کیا ہے کہ جو آدمی دکھانے کے لئے نماز پڑھتا ہے تو اس نے شرک کیا جو آدمی دکھاوے کے لئے روزہ رکھے وہ بھی شرک ہے جو آدمی دکھاوے کے لئے صدقہ کرے وہ بھی شرک ہے پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ آیت مبارکہ کی تلاوت فرمائی۔ سیوطی نے تہذیبی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ عبدالرحمن بن خثیم رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص دکھاوے کے لئے روزہ رکھے وہ شرک ہے اور جو شخص دکھاوے کے لئے نماز پڑھے وہ شرک ہے اور جو شخص دکھاوے کے لئے صدقہ کرے وہ شرک ہے تو آپ (عبدالرحمن) نے فرمایا کہ ہاں (میں نے سنا ہے) لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد اس آیت کی تلاوت فرمائی تھی ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ ایچ ٹیس صحابہ کرام پر یہ بات شاق گزری اور انہوں نے اس کو بہت سخت محسوس کیا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں تمہاری اس سختی کو تم نے نہ کر دوں صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ضرور ختم فرمائیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کی تفسیر سورہ بکرہ کی آیت ہے ﴿وَمَا آتَيْنَا مِنْ دُونِهَا مِنْ لَبِئْسَ الْأَعْمَالِ﴾ لہذا جو شخص دکھاوے کے لئے عمل کرے تو عمل نہ اس کے لئے باعث ثواب ہوگا اور نہ باعث عقاب۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

بر بدیہی کی طرح واضح ہو جائے گی کہ کفر و شرک دونوں کئی مشکلک ہیں۔ لہذا اس معنی کو اچھی طرح غور و فکر کے ساتھ محفوظ کر لیں تاکہ سید الانام صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت سی احادیث میں پریشانی کا شکار نہ ہوں۔ واللہ الہادی السبیل الرشاد وانہ الموفق للصلوٰۃ والصداد.

## باب ماجاء فی الکفارة فی ذلک

حدثنا علی بن حُجْرٍ حدثنا شَرِیکٌ عن خُصَیفٍ عن مِقْسَمٍ عن ابن عباسٍ عن النبی ﷺ فی الرجل یقع علی امرأته وَهِيَ حَائِضٌ، قال: یَنصِفُ بِنصفِ دینارٍ.

حدثنا الحسن بن حُرَیثٌ حدثنا الفُضْلُ بن موسیٰ عن ابی حَمْزَةَ السُّکْرِی عن عبد الکریم عن مِقْسَمٍ عن ابن عباسٍ عن النبی ﷺ قال: إِذَا كَانَ ذِمًّا أَحْمَرَ فِدینارًا، وَإِنْ كَانَ ذِمًّا أَصْفَرَ فَبِیْنِصِفِ دینارٍ.

قال ابو عیسیٰ: حدیثُ الْکُفَّارَةِ فی اثْبَانِ الْحَائِضِ قد رَوَى عن ابن عباسٍ موقوفًا ومرفوعًا. وهو قولُ بعضِ اهلِ العلم. وبہ یقول احمد، واسحق. وقال ابنُ المبارک: یستغفرُ ربَّہ، ولا کفارةَ علیہ.

وقد رَوَى مثل قولِ ابنِ المبارک عن بعضِ التابعین، منهم: سعیدُ بن جبیر، وابراہیم.

باب ہے اثبانِ حائضہ کی صورت میں کفارہ کا بیان

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی سے ایام حیض میں جماع کرے فرمایا کہ آدھا دینار صدقہ کرے۔

حدیث نمبر ۲ حدثنا الحسن بن حورث .... عن ابن عباسؓ

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر سرخ رنگ کا خون ہو تو ایک دینار اور اگر زرد رنگ کا خون ہو تو آدھا دینار صدقہ کرے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ کفارے کی حدیث حضرت ابن عباسؓ سے موقوفہ اور مرفوعہ دونوں طرح سے مروی ہے اور یہی قول ہے بعض اہل علم کا اور امام احمد اور اسحاق کا بھی ہے۔ اور ابن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ استغفار کر لے تو کوئی کفارہ لازم نہیں

(ماہیت گذشتہ علامہ سیوطی نے حاکم سے یہ روایت نقل کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور بیہقی وغیرہ نے بھی اس کو نقل کیا ہے کہ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شرک غفلتی یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی موجودگی میں اس کو کھانے کے لئے لاز پڑھے اس طرح کی بہت سی روایات ہیں امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح البخاری میں باب کفر دون کفر کا عنوان قائم کیا ہے۔ حافظ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اس سے اس اثر کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو امام احمد نے کتاب الايمان میں عطاء ابن ابی رباح کے طریق (مسند) سے اور سیوطی نے در منثور میں حاکم سے اور بیہقی وغیرہ نے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿ومن لم یحکم بما أنزل اللہ فاولئک هم الکفرون﴾ الخ کی تفسیر کفر

ہے۔ بعض تابعین جیسے سعید بن جبیر اور ابراہیمؒ سے بھی ابن مبارکؒ کے قول کی طرح مردی ہے۔

### ﴿تشریح﴾

نصف اور پورے دینار کے صدقہ کے فرق کی توجیہ

قوله: اذا كان دما احمر فلدینار

اس فرق کی وجہ<sup>(۱)</sup> یہ ہے کہ جب حائضہ بیوی کو سرخ خون آرہا ہے تو اس وقت میں اس شخص نے اس عورت کو زیادہ تکلیف پہنچائی ہے تو اس کا یہ جرم زیادہ بڑھا ہوا ہے۔ اس لئے ایک دینار کے صدقہ کا حکم فرمایا اور اگر خون زرد رنگ کا ہے تو اس وقت پہلے کے مقابلہ میں ضرر کم ہے لہذا نصف دینار صدقہ کا حکم فرمایا۔ ہاں حائضہ بیوی سے دونوں صورتوں میں یہ فعل حرام ہے۔

صدقہ کے حکم کی حکمت:

اس صدقہ کرنے کی حکمت یہ ہے کہ انسان کی طبیعت میں کل فطر تا داخل ہے اور یہ کل مال کو خرچ کرنے نہیں دیتا۔ لہذا اس گناہ کی صورت میں مال خرچ کرنے کے ذریعہ ایک طرح سے اس گناہ سے اپنے آپ کو روکنا ہے کیونکہ یہ شخص مال کو خرچ کر کے اپنے نفس پر ایک گراں کام لاگو کر رہا ہے نیز دوسری حکمت یہ ہے کہ صدقہ جو جب حدیث اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کی آگ کو بجھا دیتا ہے اور ان گناہوں نے جن اعمال صالحہ میں کمی کر دی تھی صدقہ ان کا بدل بن جاتا ہے۔

کفارہ کے وجوب میں اختلاف ہے

یہاں ایک دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے نقل کردہ مذہبوں میں (امام احمد اور اہلق وغیرہ کے نزدیک کفارہ<sup>(۲)</sup>)

(۱) قلت: حضرت منکوی رحمہ اللہ نے جو بیان کیا ہے یہ بہت ہی عمدہ ہے اور یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ سرخ اور زرد خون میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ سرخ خون تو حیض کی ابتداء میں ہوتا ہے اور زرد (پیلا) حیض کے آخر میں۔ شوہر حیض کے آخر حصہ میں بوجہ طویل زمانہ کے گزرنے کے فی الجملہ معذور و مہربان ہوگا بخلاف ابتداء حیض میں وہ بالکل معذور نہیں و مختار۔

نصف دینار یا ایک دینار کے کفارہ میں ائمہ کا اختلاف: جن علماء کے نزدیک ایک دینار یا نصف دینار کے کفارہ کا حکم ہے ان کا آپس میں اختلاف ہے امام احمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ بدینار نصف دینار میں حکم اختیاری ہے چاہے ایک دینار صدقہ کرے چاہے نصف دینار۔ ۲۔ جبکہ ابن رسلان نے امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہاں ”نو“ تنویح کے لئے ہے یعنی ابتدائی حیض میں ایک دینار کے صدقہ کا حکم ہے اور حیض کے آخر میں یہ کام کرنے پر نصف دینار کے صدقہ کا حکم ہے، انہی۔

(۲) اقوال مختلفہ: قلت: جو ائمہ کفارہ کے قائل ہیں ان کا مقصد کفارہ کو ملل الوجب ثابت کرنا ہے، چنانچہ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ بذیل میں لکھتے ہیں کہ جو شخص حیض میں اپنی بیوی سے مسخری کرے تو اس پر کفارہ کے واجب ہونے کے متعلق علماء کے مختلف اقوال ہیں:

۱۔ امام شافعی کا راجح قول جو کہ قول جدید ہے، امام مالک، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہم کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت اور جمہور مطلق کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص پر کفارہ واجب نہیں بلکہ توبہ و استغفار لازم ہے۔ ۲۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول قدیم جو کہ ضعیف ہے اور یہی قول حسن بھری، سعید بن جبیر، ابن عباس، اہلق اور امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ ایسے شخص پر کفارہ واجب ہے۔

وجوب کفارہ میں دوسرا اختلاف: پھر دوسرا اختلاف یہ ہے کہ جن ائمہ نے کفارہ کو واجب کیا ہے ان میں حسن بھری اور سعید بن جبیر کے نزدیک کفارہ غلام کو آزاد کرنا ہے، جبکہ باقی ائمہ کے نزدیک ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرنا بھی کفارہ ہے ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جو کہ ضعیف ہے صحیح مذہب میں کفارہ واجب نہیں ہے۔ امام نووی نے اسی طرح نقل کیا ہے۔

واجب ہے جبکہ باقی علماء کے نزدیک اس شخص پر کفارہ واجب نہیں۔ (ترمذی کی عبارت کا یہی معنی صحیح ہے جیسا کہ حضرت شیخ کے حاشیہ میں کلام سے معلوم ہو رہا ہے اگرچہ حضرت کنگوہیؒ نے اس کے برعکس کو اختیار کیا ہے۔ محمد ذکر یا مدنی۔)

یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ امام احمد و اتحق کے نزدیک کفارہ دینا مستحب ہے اور باقی ائمہ کا قول لا کفارۃ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل میں کفارہ دینا کافی نہیں جب تک کہ توبہ کا تحقق نہ ہو لہذا صرف کفارہ گناہ کو معاف نہ کرے گا اگرچہ فی الجملہ کفارہ ادا کرنے میں کچھ نہ کچھ فائدہ ہے۔

رائع معنی: (التطبیق بین الاقوال المختلفة)

رائع مطلب یہ ہے کہ دونوں جماعتوں کا مقصد ایک ہی ہے وہ یہ کہ جن علماء نے کفارہ کا حکم دیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس شخص کو کفارہ دینا مستحب ہے اور جن علماء نے کفارہ کی نفی کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کفارہ دینا واجب نہیں یا صرف کفارہ دینا بغیر توبہ کئے کافی نہیں۔

اس طرح مصنف نے ان دونوں جماعتوں کے مذہب مختلف الفاظ کے ساتھ ذکر کئے جن الفاظ کے ساتھ ان کا مذہب مصنف تک پہنچا یعنی وہی الفاظ حضرت مصنف نے ذکر فرمادیئے لیکن دونوں جماعتوں کا مقصد ایک ہی ہے بہر حال کفارہ کے مستحب ہونے کا انکار (۱) نہیں کیا جاسکتا۔

## باب ما جاء في غسل دم الحيض من الثوب

☆ حدثنا ابن أبي عمير حدثنا سفيان عن هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء ابنة أبي بكر: أن امرأة سألت النبي ﷺ عن الثوب يصبى عليه الدَّمُ مِنَ الْخَيْضَةِ؟ فقال رسول الله ﷺ: حَتَّى يَجُفَى ثُمَّ اقْرُصِيهِ بِالْمَاءِ، ثُمَّ رُشِّيهِ، وَصَلِّي فِيهِ. قال: وفي الباب عن أبي هريرة. وأمّ قيس بن مخضن. قال أبو عيسى: حديث أسماء في غسل الدم حديث حسن صحيح. وقد اختلف أهل العلم في الدم يكون على الثوب فيصلي فيه قبل أن يغسله: قال بعض أهل العلم من التابعين: إذا كان الدم مقدار الدرهم فلم يغسله وصلى فيه أعاد الصلاة. وقال بعضهم: إذا كان الدم أكثر من قدر الدرهم أعاد الصلاة. وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك. ولم يوجب بعض أهل العلم من التابعين وغيرهم عليه إعادة الصلاة وإن كان أكثر من قدر الدرهم. وبه يقول أحمد وإسحاق. وقال الشافعي: يجب عليه الغسل وإن كان أقل من قدر الدرهم. وشدد في ذلك.

(۱) درختار میں ہے کہ ایسے شخص کو ایک دینار یا آدھا دینار صدقہ کرنا مستحب ہے اور اس کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے کیا اس حدیث پر بھی صدقہ ... ہے (جس سے حالت حیض میں یہ حرام قائل کیا گیا) تو رائع قول کے مطابق اس پر صدقہ واجب نہیں۔

باب ہے کپڑے سے حیض کا خون دھونے کے بیان میں

حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ہاتھ سے ملو (رگڑو) پھر ناخن سے کھرچو پھر اس کو پانی سے دھولو اور آئین نماز پڑھو۔

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ اور ام قیس بنت حصنؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یوسف: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت اسماءؓ نے خون کو دھونے کی حدیث نقل کی ہے وہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ خون کپڑے پر لگا ہوا ہو اور ایک آدمی نے خون دھونے سے پہلے نماز پڑھ لی تو تابعین میں سے بعض اہل علم فرماتے ہیں کہ خون اگر درہم کے بقدر لگا ہوا ہو، اور اس نے دھویا نہیں اور اس میں نماز پڑھ لی تو نماز کا اعادہ کرے۔

۲۔ اور بعض تابعین فرماتے ہیں کہ اگر خون ایک درہم سے زیادہ ہو تو نماز کا اعادہ کرے۔ یہ سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ کا مذہب ہے۔

۳۔ اور تابعین میں سے بعض اہل علم کا مذہب ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں ہے اگرچہ ایک درہم سے بھی زیادہ خون لگا ہوا ہو اور یہ امام احمدؒ اور اہل علم کا مذہب ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خون دھونا ضروری ہے اگرچہ ایک درہم سے بھی کم ہو اور (امام شافعیؒ نے) اس میں سب سے زیادہ سختی کی ہے۔

### ﴿تشریح﴾

اس باب سے ایک شبہ کا ازالہ کیا گیا ہے:

گذشتہ ابواب سے یہ مسئلہ معلوم ہوا تھا کہ منی کو کھرچنا کافی ہے اور منی کے مسئلہ میں شریعت نے آسانی پیدا کی ہے کہ اگر پوری طرح زائل نہ کی جائے تھوڑی بہت موجود ہو تو اس طرح بھی نماز ادا ہو جائے گی۔ اس سے یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ شاید حیض کے خون میں بھی یہ آسانی ہو۔ کیونکہ عورتیں اس میں کثرت سے جھلا ہیں تو ایک مستحبیہ نے حیض کے خون کے متعلق استفسار کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس شبہ کو ختم فرمایا اور حیض کے خون کو مبالغہ کے ساتھ دھونے کا حکم ارشاد فرمایا چنانچہ فرمایا (حتیہ) یعنی اگر خون خشک ہے تو اس کو کھرچ لو (ثم افرصہ بالماء) یعنی اس پر پانی بہانے کے بعد اس کو مبالغہ کے ساتھ رگڑو (ثم دھوہ) یعنی اس پر دوبارہ پانی ڈالو تا کہ کپڑے سے نجاست بالکل نکل جائے۔

اشکال:

جس طرح مرد منی<sup>(۱)</sup> میں کثرت سے جھلا ہے اسی طرح عورتیں بھی حیض کی پریشانی میں جھلا ہیں تو دونوں کے اندر یکساں حکم ہونا چاہئے اس فرق کی کیا وجہ ہے کہ باب المنی کے اندر تو آسان حکم دیا گیا جبکہ حیض کا خون دھونے میں مبالغہ کا حکم دیا گیا۔

(۱) یعنی مردوں کے اندر عورتوں کی منی والی مفت پانی جاتی ہے اور عورتوں میں منی کا نکلا ہوا نکل شاذ و نادر ہے یہاں تک کہ ایسا ہم فحش وغیرہ سے عورت کی منی کا انکار کیا ہے اسی طرح کلاسنکی ایک جماعت نے بھی اس کا انکار کیا ہے، لیکن جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ مرد و عورت دونوں میں منی موجود ہے۔ اور جس میں اسی طرح ہے۔

جواب نمبر ۱:

عورتوں کے مزاج میں ایسے امور کے اندر لا پرواہی پائی جاتی ہے اگر شرعی طور پر ان کو آسان حکم دیا جاتا تو عورتیں بہت زیادہ ایسی لا پرواہی اختیار کرتیں جو کہ عقلاً و شرعاً ممنوع ہے لہذا اس میں آسان حکم نہیں دیا گیا۔

جواب نمبر ۲:

اگرچہ منی اور حیض کا خون دونوں ناپاک ہیں اور نماز پڑھنے سے مانع ہیں لیکن حیض کا خون ناپاک کے اندر بڑھا ہوا ہے جبکہ منی کے اندر ناپاک کی کم ہے اسی وجہ سے حیض کا خون عورت پر نماز کے واجب ہونے سے مانع نہیں۔ (حائضہ عورت پر نماز فرض نہیں ہوتی لیکن جنبی مرد پر دخول وقت سے نماز فرض ہو جاتی ہے۔ ہکذا الجمہت۔ محمد زکریا دہلوی)

حدیث مبارکہ کی ایک دوسری تشریح:

حدیث شریف کی یہ تشریح بھی ہو سکتی ہے بظاہر سائل کو یہ دہم پیدا ہوا کہ حیض اور استحاضہ کے خون کے حکم میں فرق ہونا چاہئے کیونکہ استحاضہ کے خون کی صورت میں نماز، روزہ، بیوی کے پاس جانا وغیرہ احکام جائز ہیں جبکہ حیض کے خون کی موجودگی میں یہ جائز نہیں تو شاید حیض کے خون کی گندگی استحاضہ کے خون کی نجاست سے بڑھی ہوئی ہے تو اس سوال کرنے والی عورت نے یہ سمجھا کہ حیض کا خون شاید پانی سے دھونے کے بعد بھی پاک نہ ہو بلکہ اس جگہ کو کھرچنا اور کاٹنا ضروری ہوگا تاکہ یہ گندگی بالکل ختم ہو جائے تو نبی کریم ﷺ نے اس سائلہ کے وہم کا رد فرمایا کہ حیض کا خون لگ جانے کی صورت میں کپڑے کو کاٹنا ضروری نہیں بلکہ دھونے سے کپڑا پاک ہو جائے گا البتہ سوال کرنے والی کے خیال کی رعایت کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مبالغہ کے ساتھ دھونے کا حکم دیا تاکہ وہ یہ نہ سمجھے کہ خون ناپاک ہی نہیں ہوتا، بہر حال اس شرح کے مطابق اصل جواب تو ”صلی فیہ“ ہے اور باقی کلام اس کے لئے تمہید ہے۔

ولم یوجب بعض اہل العلم علیہ الاعادة

اس قول کا مطلب <sup>(۱)</sup> یہ ہے یہ علماء (جو کہ امام احمد کے پیروکار ہیں) ان کے نزدیک خون ناپاک ہے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”رطب عن امتی الخطأ والنسیان“ اس لئے حنا بلہ نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ اگر مسئلہ کی تاوانقیت کی وجہ

(۱) امام ترمذی کے نقل مذہب فقہاء کی وضاحت اس طرح ہے کہ امام ترمذی نے اس مسئلہ میں چار مذہب ذکر کئے ہیں: ۱۔ بعض تابعین کا مذہب یہ ہے کہ اگر کپڑے پر ایک درہم کے بقدر خون لگا ہوا ہو اور یہ شخص اس کو نہ دھوئے اور نماز پڑھے تو یہ نماز واجب الاعادہ ہے، ۲۔ ابن قدامہ نے بعض تابعین سے اس قول کو اس طرح نقل کیا ہے کہ قدامہ فرماتے ہیں کہ ایک درہم کی مقدار خون بہت زیادہ شمار ہوگا اور یہی مذہب امام شافعی، سعید بن جبیر، حماد بن ابی سلیمان اور امام اوزاعی کا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک درہم کے بقدر اگر خون لگا ہو تو نماز لوٹانی جائیگی، ۳۔ سفیان ثوری اور ابن مبارک کا مذہب یہ ہے کہ ایک درہم سے زیادہ خون اگر جسم یا کپڑے پر لگا ہوا ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی یہی حنفیہ کا مذہب ہے۔ اس کی حریٰ تفصیل فقیر تب آ رہی ہے۔ ۴۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر خون ایک درہم سے زیادہ بھی لگا ہوا ہو تو بھی اس پر اعادہ واجب نہیں۔ لیکن امام ترمذی کا کلام یہ ظاہر کر رہا ہے کہ امام احمد کے نزدیک مطلقاً نماز فاسد ہوتی ہی نہیں اسی وجہ سے حضرت کنگوٹی نے اس کلام کی توجیہ کی ہے کہ امام احمد کے نزدیک اس وقت نماز فاسد نہیں ہوتی جب کہ کپڑے یا جسم پر لگی ہوئی نجاست اس نماز کے ذہن سے نکل جائے اور وہ اسے بھول جائے۔ صحیح بات یہ ہے کہ امام احمد کے نزدیک (بقیہ اگلے صفحے پر)

سے یا بھول سے اس نے اس حال میں نماز پڑھ لی کہ تھوڑا یا زیادہ خون کپڑے یا بدن پر لگا تھا اس پر نماز کا اعادہ نہیں تو اس طرح حنا بلہ اور شافعیہ کے مذہب میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ امام شافعیؒ نے اس خون کے دھونے میں تشدید اور سختی کا حکم ۱۱ قرار دیا بہر حال معصفت نے امام احمدؒ و اسحاقؒ کی طرف جو عدم اعادہ کی نسبت کی ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ حنا بلہ اور شافعیہ کے مذہب میں کچھ فرق ہے بلکہ ان سب کا مذہب ایک ہی ہے امام ترمذیؒ نے ان حضرات کی طرف وہی الفاظ منسوب کئے ہیں جو ان سے امام ترمذیؒ تک پہنچے تھے۔

یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام احمدؒ و اسحاقؒ کے مذہب میں نجاست حقیقہ سے پاکی حاصل کرنا نماز کے جائز ہونے کی شرائط میں سے نہیں ہے کہ اس پاکی کے حاصل کئے بغیر فرض ہی ادا نہ ہو جیسا کہ ابتداء کتاب میں امام مالکؒ کا مذہب گزرا ہے کہ ان کے نزدیک تو فریضہ کو ادا کرنے کے لئے وضو ۱۱ بھی شرط نہیں اگرچہ نماز کے مقبول ہونے کے لئے وضو شرط ہے، اس صورت میں ہم نے حنا بلہ کی جو روایت ذکر کی (امام احمدؒ و اسحاقؒ کی اس روایت کے مطابق کہ نجاست حقیقہ سے پاکی حاصل کرنا نماز کے جائز ہونے کی

(ماہیت گذشتہ) اس مسئلہ میں تفصیل ہے چنانچہ معنی میں ہے کہ اگر کسی نے اس حال میں نماز پڑھی کہ اس کے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی تھی تو وہ نماز کو لوٹا بیگا چاہے نجاست تھوڑی کیوں نہ ہو یا یہ کہ خون یا پیپ تھوڑی بہت کپڑے پر لگی ہو جس کو نماز کی زیادہ نہ سمجھتا جو تب نماز واجب الاعادہ نہیں اور اکثر اہل علم تھوڑے خون اور پیپ کو معاف قرار دیتے ہیں، یہ مذہب ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ، جابرؓ، ابن ابی اوفیؓ وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

حسن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خون تھوڑا ہو یا زیادہ ہر حال میں نماز پڑھنے سے مانع ہے، لیکن مذہب سلیمانؒ اسی سے مروی ہے دلیل یہ ہے کہ یہ خون ناپاکی میں پیشاب کے مشابہ ہے لہذا پیشاب کی طرح اس کا غسل و کثیر معاف نہیں۔

حنبل کی دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سنن ابی داؤد (یہ حدیث اس طرح ہے کہ عن عائشہ فذ یكون لاحدنا النزع فیه تحبض و فیه تصبیه الجنابہ لم تروی لہ قطرة من دم فصعلہ بریقہا) ابو داؤد باب المرأة تفصل ثوبها الذی ینسب فی حیضہا۔ ص ۲۱۵، ہذل المسجود لاشر معہد الخلیل کتاب الصلاة۔ مترجم محمد زکریا۔) میں مروی ہے کہ (مہذب نوکی میں) ہم میں سے ایک عورت کے پاس کرتا ہوتا تھا اسی کرتے میں وہ عورت حائضہ ہو جاتی اور اسی کرت میں اس عورت کو جنابت لاحق ہو جاتی اور ان کپڑوں میں وہ خون (حیض کا خون) کا قطرہ لگا ہوا دیکھتی تو وہ اپنے تنوک سے اس ناپاکی (خون کے قطرہ) کو لے لیتی تھی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ تھوڑا سا خون معاف ہے کیونکہ تنوک سے نجاست شتم نہیں ہوگی بلکہ اس طرح کرنے سے اس عورت کا ناپاک ہو جائے گا حالانکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا عموماً اس طرح کرتی تھیں اور یہ فعل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقلی نہیں تھا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے پر ہی اس طرح کرتی ہوگی نیز ہم نے جن صحابہ کا نام لیا ہے ان تمام صحابہ کا بھی مذہب ہے اور اس زمانہ میں کوئی مخالف نہ تھا تو اس پر صحابہ کا اجماع ہو گیا۔

امام احمدؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ غسل اس کو کہیں گے جو معنی یہ ہے خیال میں بہت زیادہ نہ ہو۔ ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ ان سے کثیری حد کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کثیر وہ مقدار ہے جو لہائی اور چوڑائی میں ایک بالشت کو بچھتی ہوئی ہو۔ تیسری روایت میں انہوں نے تھمیلی کی مقدار خون کو زیادہ اور کثیر بتلایا ہے۔ بہر حال امام احمدؒ کا معتد مذہب یہ ہے کہ کثیر مقدار وہ ہے جس کو ہر انسان کثیر اور فاحش سمجھنے لگے، ابھی۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ معصفت کے کلام سے جو بات سمجھ میں آ رہی ہے کہ حنا بلہ کے نزدیک ایک درہم سے زیادہ بھی خون لگا ہو تو بھی نماز فاسد نہیں ہوتی یہ حکم حنا بلہ کے نزدیک اس وقت ہے جبکہ خون کثیر، فاحش نہ ہو۔ ۲۔ چوتھا مذہب امام شافعیؒ کا ہے جو مختصر یا آ رہا ہے۔

(۱) یہ چوتھا مذہب ہے امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کے مذہب میں جو سختی نقل کی ہے یہ ان کا ایک قول ہے اور جو میں لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کے قول بدید میں خون بالکل بھی معاف نہیں ہے۔ اور قول قدیم کے مطابق تھمیلی سے کم مقدار خون معاف ہے، ابھی

قلت: یہی قول قدیم شوافع کے اصحاب الفروع نے اختیار کیا ہے چنانچہ ان کی فروع میں ان کتابوں میں تصریح ہے کہ تھوڑا خون معاف ہے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کا نقل کردہ مذہب امام شافعیؒ کا مرجع قول ہے۔

(۲) مجھے نہیں معلوم کہ کسی امام کے نزدیک وضو نماز کی شرائط میں سے نہ ہو اور انہوں نے وضو نہ ہونے کی حالت میں نماز کو صحیح قرار دیا ہو، البتہ مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے جیسا کہ کتاب کے شروع میں گزرا کہ ان کے نزدیک نجاست حقیقہ سے پاک ہونا نماز کی صحت کی شرائط میں سے نہیں۔



شرائط میں سے نہیں ہے) لہذا ان کے مذہب کی بنیاد گزشتہ روایت (کہ تا واقعیت اور بھولے سے نماز پڑھنے کی صورت میں اس پر اعادہ لازم نہیں) پر رکھنے کی ضرورت نہیں رہی حنابلہ اور شافعیہ کے مذہبوں کے درمیان فرق واضح ہو جائے گا اور مصنف کے نقل کردہ مذہب کو ان کے ظاہر پر رکھا جائے گا ہو سکتا ہے (یوں کہہ سکتے ہیں) کہ امام احمد و اسحاقؒ نے نجاست حقیقیہ سے طہارت کو ان شرائط میں شمار کیا تھا جو لازمی اور ضروری نہیں بلکہ یہ شرائط ساقط بھی ہو سکتی ہیں جیسا کہ استقبال قبلہ (عند الضرورة یہ شق ساقط ہو جاتی ہے) اور مسبوق کے حق میں قیام (اس وقت ساقط ہو جاتا ہے جبکہ امام رکوع میں جا چکا ہو) تو یہاں بھی نجاست حقیقیہ سے پاکی حنابلہ کے نزدیک شرط ہے لیکن یہ شرط ساقط بھی ہو سکتی ہے۔

مصنف نے باقی تین ائمہ کے مذہب جو نقل کیے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان ائمہ (ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، و مالک رحمہم اللہ) کے مذہبوں میں اختلاف ہے حالانکہ ان ائمہ کے مذہب میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ جس طرح حنفیہ کے نزدیک کپڑے پر ایک درہم ناپاکی لگی ہو اور کوئی شخص اس حال میں نماز پڑھ لے تو اس صورت میں نماز واجب الاعادہ ہے تو باقی دو ائمہ کے نزدیک بھی نماز واجب الاعادہ ہے البتہ حنابلہ کا مذہب یہ جو نقل کیا ہے کہ ایک درہم سے زیادہ گندگی ہو (خون ہو) اور اس صورت میں نماز پڑھ لے تو نماز واجب الاعادہ نہیں یہ مذہب جمہور ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے خلاف ہے۔

## باب ماجاء فی کم تمکث النفساء

حدثنا نصر بن علی الجهضمي حدثنا شجاع بن الوليد ابو بلدر عن علي بن عبد الاعلى عن ابي سهل عن مسعدة الازدية عن ام سلمة قالت: كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوماً، فكنا نطلي وجوهنا بالورس من الكلف.

قال ابو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه الا من حديث ابي سهل عن مسعدة الازدية عن ام سلمة. واسم ابي سهلي كثير بن زياد. قال محمد بن اسمعيل علي بن عبد الاعلى ثقة، وابو سهل ثقة. ولم يعرف محمد هذا الحديث الا من حديث ابي سهل.

(۱) حنفیہ کے مذہب کی وضاحت اس طرح ہے جیسا کہ در مختار میں ہے کہ شارع علیہ السلام نے ایک درہم کی مقدار کو معاف کر دیا ہے اگرچہ مکروہ تحریمی ہے اس لئے اس کو دھوا ضروری ہے لیکن اس کے ساتھ نماز ہو جائے گی۔ دوسری صورت ایک درہم سے کم نجاست مکروہ تنزیہی ہے اس کا دھونا سنت ہے۔ تیسری صورت ایک درہم سے زیادہ ناپاکی موجود ہو تو نماز باطل ہوگی اور اس کا دھونا فرض ہے۔

مالکیہ کا مذہب بھی اس کے قریب ہے چنانچہ شرح کبیر میں ہے کہ ایک درہم سے کم ناپاکی بالائتفاق معاف ہے اور ایک درہم سے زیادہ بالاتفاق معاف نہیں اور اگر ایک درہم کے بقدر لگی ہو تو مالکیہ کے دوقول ہیں: ۱۔ اتنی مقدار معاف ہے۔ ۲۔ ایک درہم بقدر بھی معاف نہیں۔

مالکیہ کے مذہب کی کتاب ”رددر“ میں اس قول کی تعمین میں اختلاف نقل کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر ائمہ کا اجماع ہے کہ نجاست اگر تھوڑی بہت لگی ہو تو معاف ہے۔ قبیل کی تعمین میں اختلاف ہے۔

امام ترمذی نے جو ائمہ کے مختلف مذہب ذکر کیے ہیں یہ ان کی روایت موجودہ کے پیش نظر ہے (کہ امام ترمذی کو ہر جرح روایات پہنچی تھیں) اسی وجہ سے حضرت مکتوبی نے یہ کوشش فرمائی کہ تمام ائمہ کے اقوال کی طرح متفق ہو جائیں۔ مختار۔

وقد اجمع اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین ومن بعدهم علی ان الخفساء تدع الصلاة اربعین يوماً، الا ان ترى الطهر قبل ذلك، فانها تغسل وتصلی. فاذا رأت الدم بعد الاربعین: فان اكثر اهل العلم قالوا: لاتدع الصلاة بعد الاربعین، وهو قول اكثر الفقهاء.

وبہ بقول سفیان الثوری وابن المبارک، والشافعی، واحمد واسحق. ویروی عن الحسن البصری انه قال: إنها تدع الصلاة خمسين يوماً اذا لم تر الطهر ویروی عن عطاء بن ابی رباح والشیعی: ستین يوماً.

باب ہے کہ نفاس والی عورت کتنے دن نفاس کے گزارے گی؟

ام سلمہ حر ماتی ہیں کہ نفاس والی عورت عہد نبوی میں چالیس دن بیٹھتی تھی اور ہم اپنے چہروں پر درس (جیسے ہمارے یہاں اٹھن ملا جاتا ہے جو ایک خوشبودار مصالحہ ہے، جسم پر ملا جاتا ہے جسم کو صاف اور نرم رکھنے کے لیے) ملتے تھے (درس جڑی بوٹی ہوتی ہے جو یمن سے لائی جاتی ہے) بوجہ جھائیوں کے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہم اس حدیث کو ابوسہیل عن مسۃ الازدیہ عن ام سلمۃ کی سند سے پہچانتے ہیں اور ابوسہیل کا نام کثیر بن زیاد ہے۔

امام بخاری نے فرمایا کہ علی بن عبداللہ اعلیٰ ثقہ ہے اور ابوسہیل ثقہ ہے اور امام بخاری اس حدیث کو ابوسہیل ہی کی سند سے پہچانتے ہیں۔

حضور کے صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ نفاس والی عورت چالیس دن نماز کو چھوڑے گی۔ لیکن اگر وہ اس سے پہلے پاکی دیکھ لے تو وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی۔ اور اگر چالیس دن کے بعد خون کو دیکھا تو اکثر اہل علم کہتے ہیں کہ نماز کو چالیس دن کے بعد نہیں چھوڑے گی اور یہ اکثر فقہاء کا مذہب ہے۔ جس کو سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد، اعلیٰ نے بھی اختیار کیا ہے اور حسن بصری سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا نماز کو پچاس دن تک چھوڑے گی اگر وہ پاک نہ ہو اور عطاء بن ابی رباح اور شعبی نے فرمایا کہ ساٹھ دن تک نماز کو چھوڑے گی۔

### ﴿تشریح﴾

كانت النفساء تجلس اربعین<sup>(۱)</sup> يوماً

(۱) نفاس کی مدت کے بارے میں ائمہ کے مذاہب:

نفاس کے مسئلہ میں ائمہ کے مذاہب اس طرح ہیں جیسا کہ اوپر میں ہے کہ اس پر اتفاق ہے کہ نفاس کی اہل مقدار چھین نہیں ہے۔

اس کی اکثر مدت امام احمد، ابوحنیفہ اور جمہور عجم اللہ کے نزدیک چالیس دن ہے۔ اور امام مالک اور شافعی کے نزدیک ساٹھ دن ہے، اعلیٰ۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذی نے امام شافعی سے جو مذہب نقل کیا ہے وہ شافعیہ کے نزدیک مرجوح ہے چنانچہ "شرح الافاق" میں لکھا ہے کہ نفاس کی اکثر مدت ۶۰ دن ہے اور عموماً ۴۰ دن نفاس کا خون آتا ہے۔ لہذا امام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں (بقیہ اگلے صفحے پر)

مطلب یہ ہے کہ اگر عورت کو ولادت کے بعد ۴۰ دن تک یا اس کے بعد تک خون آتا ہے تو ۴۰ دن تک یہ خون نفاس شمار ہوتا تھا اور اگر ۴۰ دن سے پہلے ہی رک جائے تو جس دن رکا ہے اس دن تک یہ نفاس کا خون شمار ہوگا اس کے بعد عورت پاک شمار ہوگی۔

## باب ماجاء الرجل يطوف على نسائه<sup>(۱)</sup> بغسل واحد

☆ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ حَدَّثَنَا سَفْيَانُ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ :  
ان النبي ﷺ كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ .

قال: وفي الباب عن أبي رافع. قال أبو عيسى: حديث أنس حديث حسن صحيح وهو قول غير واحد من أهل العلم، منهم الحسن البصري: أن لابس أن يعود قبل أن يتوضأ. وقد روى محمد بن يوسف هذا عن سفيان فقال: عن أبي عروة عن أبي الخطاب عن أنس. وأبو عروة هو: معمر بن راشد. وأبو الخطاب: قَتَادَةُ بْنُ دَعَامَةَ.

باب ہے کہ مرد اپنی تمام ازواج سے جماع کرے ایک ہی غسل میں  
حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ اپنی تمام ازواج سے جماع فرماتے تھے، ایک ہی غسل میں۔  
وفی الباب: باب میں ابورافع سے روایت ہے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت انسؓ کی حدیث صحیح ہے اور یہ بے شمار اہل علم کا مذہب ہے جن میں حسن بصری بھی شامل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں اگر دوبارہ جماع کرنے کا ارادہ ہو اور وضو نہ کرے تو کوئی حرج نہیں۔ محمد بن یوسف نے سفیان سے یہ نقل کیا تو فرمایا عن ابی عروہ عن ابی الخطاب عن انس۔ اور ابوعروہ کا نام معمر بن راشد ہے اور ابوالخطاب قتادہ بن دعامة ہیں۔

(ماہیہ گزشتہ صفحہ) جو آیا ہے کہ "نفسا وچالیس دن بیٹھا کرتی تھیں" اس میں کوئی دلالت نہیں ہے کہ چالیس دن سے زیادہ نفاس نہیں ہو سکتا ہے یا پھر یہ حدیث اکثر احوال پر محمول ہے، آنجنی۔ لیکن دلائل کثیرہ اپنی جگہ پر موجود ہیں جو کہ اس کا فیصلہ کر رہے ہیں کہ اکثر (مذہب نفاس) چالیس دن ہیں۔  
(۱) حدیث باب پر مشہور اشکال: یہاں حدیث باب پر مشہور اشکال یہ ہے کہ متعدد ازواج ہونے کی صورت میں ہر ایک، بیوی کے لئے طہیرہ باری مقرر کرنا شوہر پر ضروری ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی مخالفت کس طرح فرمائی؟

اس کی متعدد توضیحات ہیں: ۱۔ آپ پر باری مقرر کرنا واجب نہ تھا۔ ۲۔ تمام ازواج کی رضاء ہے آپ نے اس طرح فرمایا۔ ۳۔ ایک دفعہ نو (۹) ازواج کی باریاں ختم ہونے کے بعد دوسرا دور شروع ہونے سے پہلے برواقہ پیش آیا۔ ۴۔ تہ ازواج کے موقع پر احرام کی نیت کرنے سے قبل یہ غسل فرمایا۔ ۵۔ ابن العریقی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نکاح کی ایسی بہت سی اشیاء کے ساتھ خاص فرمایا تھا جو کہ کسی اور کو عطا نہیں کی گئیں، مثلاً: نو (۹) بیویوں سے شادی کرنا۔ اسی طرح آپ کو ایسی گھڑی عطا فرمائی گئی اس میں کسی بھی بیوی کا حق خاص نہ تھا تو اس میں تمام ازواج کے پاس تشریف لے جاتے تھے اور سب سے بائیس صحت فرماتے پھر باری دالی بیوی کے پاس تشریف لے جاتے، مسلم میں ہے کہ ابن عباس سے مروی ہے کہ وہ خاص ساعت عصر کے بعد کی تھی اگر عصر کے بعد کسی کام کی وجہ سے ازواج کے پاس نہ جاسکتے تو مغرب کے بعد یا کسی دوسرے وقت تشریف لے جاتے، اسی وجہ سے حدیث میں کہا گیا ہے کہ وہ گھڑی دن یا رات کا ایک خاص وقت تھا۔

## باب ماجاء اذا اراد ان يعوذ تَوْضًا

حدثنا هناد ناخفص بن غيث عن عاصم الاخول عن ابي المتوكل عن ابي سعيد  
الخلري عن النبي ﷺ: اذا اتى أحدكم أهله ثم اراد ان يعوذ فليعوذ بينهما وضوءه فقال:  
وفي الباب عن عمر. قال ابو عيسى: حديث ابي سعيد حديث حسن صحيح.  
وهو قول عمر بن الخطاب. وقال به غير واحد من اهل العلم بقالوا: اذا جامع الرجل امراته  
ثم اراد ان يعوذ فليعوذ قبل ان يعوذ. واهو المتوكل اسمه علي بن داود. واهو سعيد الخلري  
اسمه سعد بن مالك بن سنان.

باب ہے کہ جب آدمی دوبارہ اپنی بیوی سے جماع کا ارادہ کرے تو اس کو وضو کر لینا چاہیے  
حضرت ابوسعید خدریؓ حضور ﷺ کا فرمان نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص اپنی بیوی سے جماع کرے پھر اس کا دوبارہ  
اپنی بیوی سے جماع کرنے کا ارادہ ہو تو اس کو ان کے درمیان وضو کر لینا چاہیے۔  
وفی الباب: باب میں حضرت عمرؓ سے روایت ہے۔  
قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابوسعیدؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ یہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا قول ہے اور بے شمار اہل علم  
نے اسی کو اختیار کیا کہ جب مرد اپنی بیوی سے جماع کرے پھر اس کا ارادہ ہو کہ دوبارہ اپنی بیوی سے جماع کرے گا تو اس کو دوبارہ  
جماع کرنے سے پہلے وضو کر لینا چاہیے۔ ابو المتوکل کا نام علی بن داؤد ہے اور ابوسعید خدری کا نام سعد بن مالک بن سنان ہے۔

## ﴿تشریح﴾

## عودنی الجماع کی دو صورتیں:

اس کی دو صورتیں ہیں: ۱۔ ان کے درمیان وضو کر لیا ہو گا۔ ۲۔ بغیر وضو کے دوسری بیوی کے پاس گئے ہو گئے۔  
مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے حسن بھری کے قول سے بغیر وضو کے اعادۃ جماع کی صورت صراحتاً ذکر کر دی تاکہ یہ غلطی صورت بھی واضح  
ہو جائے البتہ حدیث باب دونوں صورتوں کو شامل ہے، مصنف علیہ الرحمۃ کے ابواب کا کمال یہ ہے کہ یہاں پر دو باب قائم کئے ہیں:  
۱۔ پہلا باب ”باب الرجل یطوف علی لسانہ یغسل واحد الخ“ اس کا مقصد بغیر وضو کے اعادۃ جماع کو طابت کرتا ہے۔  
۲۔ دوسرا باب ”باب ماجاء اذا اراد ان يعوذ“ ”توضًا“ اس کا مقصد وضو کر کے دوبارہ جماع کو طابت کرتا ہے یہ ”یغسل  
واحد“ کے عموم کی تفسیر ہے اس کی نظیر پہلے گزر چکی ہے کہ جنبی وضو کئے بغیر بھی سو سکا ہے اور وضو کر کے بھی سو سکا ہے اس کے لئے  
بھی مصنف نے دو باب قائم کئے تھے۔

(۱) مذہب جمہور اور ظاہر یہ کا قول: جمہور کے نزدیک دو جماعتوں کے درمیان وضو کرنا مستحب ہے اور ظاہر یہ اور ائمہ حبیب مالک کے نزدیک وضو کرنا  
ضروری ہے ”سکاتی فی البیہ“

## باب ماجاء اذا اُقيمت الصلاة وَوَجَدَ أَحَدُكُمُ الْخَلَائِفَ

### فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ

☆ حَدَّثَنَا هِنَادٌ حَدَّثَنَا أَبُو معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الأرقم قال: أُقِيمَتِ الصلاةُ فَأَخَذَ بِيَدِ رَجُلٍ لِقَدَمِهِ، وَكَانَ إِمَامَ الْقَوْمِ وَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمْ الْخَلَائِفَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ.

قال: وفي الباب عن عائشة، وأبي هريرة، وثوبان، وأبي أمامة. قال أبو عيسى: حديث عبد الله بن الأرقم حديث حسن صحيح.

وهكذا رَوَى مالك بن انس ويحيى بن سعيد القطان وغير واحد من الحفاظ عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الأرقم. وروى وهيب وغيره عن هشام بن عروة عن أبيه عن رجل عن عبد الله بن الأرقم.

وهو قول غير واحد من اصحاب النبي ﷺ والتابعين. وبه يقول احمد واسحق، قالوا: لا يقوم الى الصلاة وهو يجلس شيئاً من الغائط والبول. قالوا: ان دخل في الصلاة فوجد شيئاً من ذلك فلا ينصرف ما لم يشغله.

وقال بعض اهل العلم: لا بأس ان يصلّي وبه غائط او بول، ما لم يشغله ذلك عن الصلاة.

باب ہے کہ نماز کی اقامت ہو جائے اور کسی آدمی کو تم میں بیت الخلاء کا تقاضہ ہو تو اس کو بیت الخلاء کے تقاضہ سے پہلے کرنی چاہیے عبد اللہ بن الأرقم کے متعلق مروی ہے کہ عروہ بن زبیر نے کہا کہ نماز کی اقامت کہی جا چکی تھی تو عبد اللہ بن الأرقم صحابی نے ایک دوسرے ساتھی کا ہاتھ پکڑا اور اس کو آگے بڑھا دیا۔ حالانکہ عبد اللہ بن الأرقم خود قوم کے امام تھے۔ فرمانے لگے کہ میں نے حضور ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ جب نماز کی اقامت ہو جائے اور تم میں سے کسی کو بیت الخلاء جانے کا تقاضہ ہو تو پہلے بیت الخلاء جائے۔

وفی الباب: باب میں حضرت عائشہ، ابو ہریرہ، ثوبان اور ابو امامہ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی نے فرمایا کہ عبد اللہ بن الأرقم کی حدیث حسن صحیح ہے۔ مالک بن انس، یحییٰ بن سعید قطان اور بے شمار حفاظ حدیث نے هشام بن عروہ عن ابیہ عن عبد اللہ بن الأرقم سے حدیث کو نقل کیا ہے (یعنی عروہ اور عبد اللہ بن الأرقم میں کوئی واسطہ نہیں ہے) (اس کے برعکس) وہیب اور متعدد شاگردوں نے هشام بن عروہ عن ابیہ کے بعد عبد اللہ بن الأرقم سے پہلے ایک

رجل کا واسطہ ذکر کیا ہے۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہی مذہب ہے اور امام احمد اور اسحقؒ نے بھی اسی کو اختیار فرمایا۔ وہ فرماتے ہیں کہ آدمی نماز کے لیے کھڑا نہ ہو اس حال میں کہ اس کو پیشاب یا پاخانہ کا تقاضہ ہو اور (امام احمد و اسحق) فرماتے ہیں اگر آدمی نے نماز شروع کر دی اور اس کے بعد اس کو تقاضہ محسوس ہوا تو اس وقت نماز سے نہ پھرے جب تک کہ یہ تقاضہ اس کو نماز سے نہ پھیر دے۔ بعض اہل علم فرماتے ہیں کہ اگر اس کو پیشاب یا پاخانہ کا تقاضہ ہو تو وہ نماز پڑھتا رہے جب تک کہ وہ تقاضہ اس کو نماز سے نہ پھیر دے (یعنی تقاضہ شدید ہو جائے)

حدیث باب کا مضمون یہ ہے کہ اگر بیت الخلاء کا تقاضہ شروع ہو جائے تو آدمی کو پہلے تقاضہ پورا کرنا چاہیے اور پھر نماز پڑھنی چاہیے۔

## ﴿تشریح﴾

فأخذ بید رجل:

حدیث باب سے ثابت ہونے والا حکم:

عروہ، عبد اللہ بن ارقم رضی اللہ عنہما کا فضل نقل کر رہے ہیں کہ عبد اللہ بن ارقم نے اقامت کے بعد ایک کا ہاتھ پکڑ کر انہیں امامت کے لئے آگے کھڑا کر دیا حالانکہ عبد اللہ بن ارقم خود امام تھے لیکن خود امامت کرنے کے بجائے انہوں نے اپنا نائب بنایا کیونکہ انہیں قضائے حاجت کا تقاضا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو فی اللہ ذوالجلال سے ہم کلامی سے غافل کرے اس کا ازالہ ضروری ہے۔ حدیث باب میں ”یبتدأ“ امر کا صیغہ ہے اور امر کا صیغہ أصلاً وجوب کے لئے آتا ہے۔

حدیث سنانے کی علت:

(سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اس حدیث کو سنانے سے مقصود اپنے عذر کو مٹانا ہے اور اس طرف بھی رہنمائی ہے کہ ایسی صورت میں اپنے آپ سے تہمت کو ختم کرنا چاہئے کہ خود جماعت میں کیوں شریک نہ ہوئے تھے۔

وقال بعض اهل العلم لا بأس ان یصلی وبه غائط او بول ما لم یشغلہ ذالک عن الصلاة

بعض اہل علم کے مذہب اور امام احمد و اسحاق کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ امام احمد و اسحاق کے مذہب میں سختی<sup>(۱)</sup> ہے کہ اس کو

(۱) یہ حدیث امام مالک نے موافق میں نقل کی ہے جس کی تفصیل اوپر میں ہے۔

مراعات کے واسطے میں علماء کی یہاں کہہ مختلف نقل: اسی طرح علماء کا اختلاف ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قضائے حاجت کے تقاضہ کی حالت میں نماز پڑھنے سے کیوں منع کیا، اس کی مختلف تعلیمیں ہیں: ۱۔ دل غیر اللہ کے ساتھ مشغول نہ ہو۔ ۲۔ اس لیے کہ نجاست اپنے گل سے جدا ہو چکی ہے اگرچہ وہ ظاہر نہیں ہوئی (طہارت پر تقاضا دلیل ہے کہ نجاست اپنے گل سے نکل چکی ہے۔ از منہرجم) ۳۔ یہ لازمی نجاست کو اٹھانے والے کے مشابہ ہے کیونکہ نجاست نکلنے کا تقاضا کر رہی ہے جب اسے قصد اورو کے گھر کو پایہ نجاست اور گندی کو اٹھائے ہوئے ہے۔

بول و قائل کا تقاضا ہو تو نماز پڑھنا بالکل منع ہے، جبکہ ان بعض اہل علم کے نزدیک اس قدر سختی نہیں اگر اس حالت میں پڑھ کے تو بھی جائز ہے۔

## باب ماجاء فی الوضوء من الموطی

☆ حدثنا ابو رَجَاءٍ: قَتِيبَةُ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِمَارَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ  
أُمِّ وَلَدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ قَالَتْ: قُلْتُ لِأُمِّ سَلَمَةَ: إِنِّي أَمْرَأَةٌ أَطِيلُ ذَيْلِي وَأَمْشِي فِي الْمَكَانِ  
الْقَلْبَرِ؟ لَقَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يُطَهَّرُ مَا بَعْدَهُ.

قال ابو عيسى: وَرَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ  
عِمَارَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أُمِّ وَلَدِ لَهْوَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ.  
وَهُوَ وَهْمٌ وَلَيْسَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ ابْنٌ يُقَالُ لَهُ هُوْدٌ. وَالْمَا هُوَ عَنْ أُمِّ وَلَدِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ  
الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ. وَهَذَا الصَّحِيحُ.

قال: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: كُنَّا نَصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا نَتَوَضَّأُ مِنَ  
الْمَوْطِی.

قال ابو عيسى: وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، قَالُوا: إِذَا وَطِئَ الرَّجُلُ عَلَى الْمَكَانِ الْقَلْبَرِ  
أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ غَسْلُ الْقَدَمِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَطْبًا فَيُغْسَلُ مَا أَصَابَهُ.

(یعنی کسی مشتیز میں میں پاؤں لگ جائے تو اس کے روندنے کی صورت میں وضو کرنے کا بیان)

عبدالرحمن بن عوف کی ام ولد سے روایت ہے کہ میں نے ام سلمہ سے عرض کیا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن لمبا  
رکھتی ہوں اور ناپاک جگہوں سے گزرتی ہوں پس ام سلمہ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ پاک کر دیتا ہے اس کو اس  
کے بعد کا راستہ۔ اس حدیث کو عبداللہ بن مبارک نے مالک بن انس سے روایت کیا ہے اور انہوں نے محمد بن عمارہ سے اور انہوں  
نے محمد بن ابراہیم سے انہوں نے حماد بن عبدالرحمن بن عوف کی ام ولد سے انہوں نے ام سلمہ سے اور یہ سند وہم ہے۔ کیونکہ  
روایت ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوف کی ام ولد سے ہے کہ وہ ام سلمہ سے روایت کرتی ہیں اور یہی صحیح ہے  
وفی الباب: اس باب میں عبداللہ بن مسعود سے بھی حدیث منقول ہے کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے اور  
ناپسندیدہ راستوں سے گزرنے پر وضو نہیں کرتے تھے۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ کئی اہل علم کا قول ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ناپاک جگہ سے گزرے تو اس کے لیے  
پاؤں کا دھونا ضروری نہیں لیکن اگر نجاست تر ہو تو نجاست کی جگہ دھو لے۔

## ﴿تشریح﴾

حدیث شریف میں یہ لفظ صراحۃً موجود نہیں لیکن ترجمۃً الباب قیاساً ثابت ہو رہا ہے کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر ہے کہ دامن خشک نجاست لگنے کے بعد زمین پر گر گرنے سے پاک ہو جاتا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ قدم بھی خشک نجاست پر لگنے کی صورت میں جب قدم زمین پر گر گڑا جائے تو قدم بدرجہ اولیٰ پاک رہے گا اس کے دھونے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ کپڑے کے درمیان غلاء پایا جاتا ہے اور اس میں نجاست کے تھوڑے بہت اجزاء کے رہ جانے کا وہم ہو سکتا ہے لیکن حدیث پاک میں فرمایا گیا کہ کپڑا خشک نجاست پر لگنے کے بعد زمین پر گر گرنے سے پاک ہو جاتا ہے۔

حدیث پاک سے مستنبط مسئلہ:

اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ اگر قدم خشک نجاست پر لگے تو وہ بطریق اولیٰ پاک رہے گا کیونکہ قدم کے اندر کوئی غلاء نہیں ہے کہ اس کے اندر نجاست رہ جائے۔

حدیث باب میں نجاست سے مراد خشک نجاست ہے کیونکہ اگر گیلی نجاست دامن پر لگے تو اس کے بعد آنے والی زمین اس کو پاک نہیں کرے گی<sup>(۱)</sup> بلکہ نجاست کو مزید بڑھا دے گی کیونکہ پاؤں یا کپڑے پر اگر گیلی نجاست ہو اور آدمی اسی حالت میں چلے یا دامن کو پاک زمین پر سے گزاردے تو دونوں صورتوں میں قدم اور دامن کی گندگی ختم نہ ہوگی۔

اشکال:

جب نجاست خشک ہے تو کپڑا تو ناپاک ہوتا ہی نہیں اس کپڑے کو پاک کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

جواب:

خشک نجاست کے اجزاء دامن اور قدم کے ساتھ چپک جاتے ہیں، پھر پاک زمین پر گزرنے سے ان ناپاک اجزاء کے بدلہ پاک اجزاء اس کپڑے اور پاؤں پر لگ جاتے ہیں اور پہلے والے ناپاک اجزاء اگرچہ بہت زیادہ تو نہیں ہیں لیکن فی الجملہ ان کا وجود تو ہے (اس لئے ان کو پاک کرنے کی ضرورت ہے)

## باب ما جاء فی التیمم

حدثنا ابو حفص عمرو بن علی الفلاس حدثنا یزید بن زریع حدثنا سعید عن قعادة عن عذرة عن سعید بن عبد الرحمن بن ابی عن ابیہ عن عمار بن یاسر: ان النبی ﷺ أمرہ بالتیمم للوجه والكفین. وفي الباب عن عائشة، وابن عباس.

قال ابو عیسی: حدیث عمار حدیث حسن صحیح. وقد رُوِيَ عن عَمَّارٍ من غیر وجه.

(۱) یہ مسئلہ اجماعی ہے جیسا کہ اجزاء المساک میں ہے۔



وہو قول غیر واحد من اہل العلم من اصحاب النبی ﷺ، منهم: علی، وعمار، وابن عباس، وغیرہ احلمن التابعین، منهم: الشقی، وعطاء، ومکحول، قالوا: التیمم ضربۃ للوجه والكفین. وبہ یقول احمد، واسحق.

وقال بعض اہل العلم، منهم ابن عمر، وجابر، وابراہیم، والحسن. قالوا التیمم ضربۃ للوجه وضربۃ لیلیدین الی المر فقیں. وبہ یقول سفیان الثوری ومالك، وابن المیارک، والشافعی، وقد روى هذا الحديث عن عمار فی التیمم انه قال: الوجه والكفین من غیر وجه. وقد روى عن عمار انه قال: تیممنا مع النبی ﷺ الی المناكب والأباط. فضعف بعض اہل العلم حدیث عمار عن النبی ﷺ فی التیمم للوجه والكفین لما روى عنه حدیث المناكب والأباط.

قال اسحق بن ابراہیم حدیث عمار فی التیمم للوجه والكفین: هو حدیث صحیح، وحدیث عمار تیممنا مع النبی ﷺ الی المناكب والأباط. لیس ہو بمخالف لحدیث امرہ بالوجه والكفین لان عمار لم یذكر ان النبی ﷺ امرهم بذلك، وانما قال: فَعَلْنَا كَذَا وَكَذَا فَلَمَّا سَأَلَ النَّبِيُّ ﷺ أَمْرَهُ بِالْوَجْهِ وَالْكَفَيْنِ وَالِدليل على ذلك: ما قُتِيَ به عمار بعد النبی ﷺ فی التیمم انه قال الوجه والكفین ففی هذا دلالة على انه انتهى الی ما علمه النبی ﷺ فَعَلَّمَهُ الی الوجه والكفین.

قال: وسمعت ابا زرعة عبيد الله بن عبد الكريم يقول: لم ار بالبصرة احفظ من هؤلاء الثلاثة، على ابن المديني، وابن الشاذكولي وعمرو بن علي الفلاس. قال ابو زرعة: وروى عفان بن مسلم عن عمرو بن علي حدیثاً. حدثنا يحيى بن موسى حدثنا سعيد بن سليمان حدثنا هشيم عن محمد بن خالد القرظي عن داود بن حصين عن عكرمة عن ابن عباس: انه سُئِلَ عن التيمم؟ فقال: إِنَّ اللَّهَ قَالَ فِي كِتَابِهِ حِينَ ذَكَرَ الرُّضُوءَ: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَقَالَ فِي التيمم: فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ وَقَالَ: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا فَكَانَتِ السُّنَّةُ فِي الْقَطْعِ الْكُفَيْنِ، إِنَّمَا هُوَ الْوَجْهُ وَالْكَفَيْنِ، يَعْنِي التُّيمُّمُ. قال ابو عيسى: هذا حدیث حسن صحیح غریب.

یہ باب ہے تیمم کے بیان میں

حضرت عمار بن یاسرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ چہرے اور ہتھیلیوں پر تیمم کریں۔

وفی الباب: باب میں عائشہؓ اور ابن عباسؓ سے روایات ہیں  
 قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ عمارؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ اور عمارؓ سے یہ روایت متعدد طرق سے مروی ہے اور  
 حضور ﷺ کے صحابہ میں سے متعدد اہل علم کا یہی مذہب ہے ان میں سے حضرت علیؓ، عمارؓ، ابن عباسؓ اور متعدد تابعین جن میں  
 صفیؓ، عطاء، کھولؓ ہیں وہ کہتے ہیں کہ تیمم ایک مرتبہ چہرے اور ہتھیلیوں کے لیے ہے (یعنی ایک مرتبہ مار کر چہرے اور ہتھیلیوں پر  
 پھیرے) اور یہ امام احمدؒ اور اسحاقؒ کا قول ہے۔ اور بعض کے نزدیک تیمم دو ضربیں ہیں (یعنی دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا) ایک  
 چہرے کے لیے اور ایک کہنوں سمیت ہاتھوں کے لیے۔ ان علماء میں ابن عمرؓ، جابرؓ، ابراہیمؓ اور حسنؓ شامل ہیں۔ یہی قول ہے امام  
 سفیانؒ، ثوریؒ، امام مالکؒ، ابن مبارکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی۔ تیمم کے بارے میں یہی بات عمارؓ سے بھی منقول ہے کہ انہوں نے کہا  
 کہ تیمم چہرے اور ہتھیلیوں پر ہے۔ یہ عمارؓ سے کئی سندوں سے منقول ہے۔ ان سے یہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے کہا ہم نے  
 بظلوں اور شانوں تک حضور ﷺ کے ساتھ تیمم کیا۔ بعض اہل علم نے حضرت عمارؓ سے منقول حدیث جس میں چہرے اور ہتھیلیوں  
 کے تیمم کا ذکر ہے، اس کو ضعیف کہا ہے۔ اس لیے کہ شانوں اور بظلوں تک کی روایت بھی انہی سے منقول ہے۔ اسحاق بن ابراہیمؒ  
 نے فرمایا کہ عمارؓ کی چہرے اور ہتھیلیوں پر تیمم والی حدیث صحیح ہے اور ان کی دوسری حدیث کہ ہم نے حضور ﷺ کے ساتھ شانوں  
 اور بظلوں تک تیمم کیا کچھ مخالف نہیں ہے، چہرے اور ہتھیلیوں والی حدیث کے۔ کیونکہ عمارؓ ابن یاسرؓ نے یہ نہیں فرمایا کہ حضور  
 ﷺ نے ان کو اس کا حکم دیا۔ انہوں نے تو یہ فرمایا کہ ہم نے اس اس طرح کیا تھا جب حضور ﷺ سے پوچھا تو انہوں نے ہمیں  
 چہروں اور ہتھیلیوں کے ساتھ تیمم کا حکم فرمایا۔

اور اس پر دلیل یہی ہے کہ عمارؓ بن یاسرؓ حضور ﷺ کے بعد فتویٰ دیا کرتے تھے تیمم کے متعلق کہ چہرے اور ہتھیلیوں کا تیمم ہوگا تو  
 یہ دلیل ہے اس بات پر کہ انہوں نے حضور ﷺ کی تعلیم کے مطابق اپنا عمل اپنایا تھا۔  
 حدیث نمبر ۲ ..... عن ابن عباسؓ

ابن عباسؓ فرماتے ہیں جب ان سے پوچھا گیا تیمم کے متعلق تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اللہ پاک نے اپنی کتاب میں  
 جب وضو کو ذکر کیا تو یوں فرمایا "فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق  
 اور تیمم کے متعلق حکم فرمایا "فامسحوا بوجوهکم وایدیکم منہ  
 اور چوری کرنے والے مرد اور عورت کے متعلق فرمایا السارق والسارقة فاقطعوا یدیهما۔  
 لہذا آیت سرق میں سنت یہ ہے کہ ہاتھوں کو ہتھیلی تک کاٹا جائے۔ انما هو الوجه والكفین۔ اسی طرح تیمم کے اندر بھی ہاتھ کا  
 تیمم ہتھیلیوں تک ہی ہوگا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے

### ﴿تشریح﴾

تیمم میں کتنی ضربیں لگائی جائیں:

جاننا چاہئے اس مسئلہ<sup>(۱)</sup> میں چند مذاہب ہیں:

۱۔ اپنے دونوں ہاتھوں کا گٹھن تک۔ تیمم کرے اور چہرے کا بھی تیمم کیا جائے اور یہ سب ایک ہی ضرب میں ہو۔  
 ۲۔ تیمم میں دو ضربیں ہیں (ایک سے چہرہ کا مسح ہوگا اور دوسری ضرب سے گٹھن تک مسح ہوگا یہ امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک ہے جیسا کہ شیخ رحمۃ اللہ علیہ کے حاشیہ میں تصریح ہے۔ از مترجم)

۳۔ تیمم میں دو ضربیں ہیں ایک ضرب سے چہرہ کا مسح ہوگا اور دوسری ضرب سے دونوں ہاتھوں کا گٹھن سمیت۔ معصف رحمۃ اللہ علیہ کا میلان دوسرے قول<sup>(۲)</sup> کی طرف ہے لہذا انہوں نے ایسے خفیہ اشارات دیئے ہیں جس سے اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے کہ عمار بن یاسر رضی اللہ کی حدیث میں اضطراب ہے۔

تو معصف نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں کوئی اضطراب نہیں کیونکہ ”الی المناکب والایباط“ والی روایت حضرت عمارؓ کا خود اپنا اجتہاد ہے اور ”امره بالتیمم للوجه والكفين“ والی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے اور وہی واجب العمل ہے۔

**قوله: حدثنا يحيى بن موسى الخ**

یہ دوسری حدیث امام ترمذی نے اپنے مذہب کی تقویت کے لئے ذکر کی ہے (کہ معصف کے نزدیک رائج مذہب تیمم ضربیہ واحد علی الجہد الکفین ہے۔ از مترجم)

**قوله: إنما هو الوجه والكفين**

یہاں عباس رضی اللہ عنہ کے کلام کا ترجمہ بطور یہ جملہ نقل کے لئے نتیجہ کے طور پر بطور ہی مقصود ہے باقی کلام اس کے لئے تہیید ہے۔  
 حدیث عمار کا جواب:

پہلی دلیل (یعنی حدیث عمار) کا جواب<sup>(۳)</sup> یہ ہے کہ عمار رضی اللہ عنہ سے مختلف روایات ہیں بعض میں ”الی المناکب والایباط“

(۱) تیمم کے مسئلہ میں فقہاء کے بہت سارے اقوال ہیں حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے ان میں سے تین مذاہب نقل کئے ہیں۔ پہلا اور تیسرا مذہب سب شروح اور فروع میں مشہور و معروف ہے، کیونکہ یہ دونوں اقوال احمد اور ابو یوسف سے کسی نہ کسی امام کا مذہب ہیں۔ حضرت نے دوسرا قول جو ذکر کیا ہے اس کی وضاحت سناہ میں تہیید وغیرہ سے منقول ہے کہ امام اوزاعی کے نزدیک تیمم کی دو ضربیں ہیں، ایک چہرہ کے لئے دوسری ہاتھوں کے لئے گٹھن تک۔ اور یہ عطاء کا قول اور قسمی کی ایک روایت ہے، اچھی۔

نکتہ: اس مسئلہ میں باقی احمد کے مذاہب اس طرح ہیں کہ خفیہ و شافعیہ کے نزدیک تیمم کی دو ضربیں ہیں ایک ضرب چہرہ کے لئے دوسری ضرب گٹھن سمیت ہاتھوں کے لئے امام نووی فرماتے ہیں اور یہی ہمارا اور اکثر احمد کا مذہب ہے امام احمد و اسحاق اور اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ تیمم کی ایک ضرب ہے چہرہ اور ہتھیلیوں کے لئے امام مالک سے دو روایتیں ان دو مذہبوں کی طرح ہیں اور مالکیہ کی تیسری رائج روایت یہ ہے کہ ہتھیلیوں تک تیمم فرض ہے جیسا کہ امام احمد کا مذہب ہے اور گٹھن تک سنت اور مندوب ہے۔ کذا فی الاجاز والسماحة۔

(۲) میرے نزدیک رائج یہ ہے کہ معصف رحمۃ اللہ علیہ کا میلان حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے نقل کردہ مذاہب میں سے پہلے مذہب کی طرف ہے نہ کہ دوسرے مذہب کی طرف کیونکہ معصف رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرے مذہب کو صراحتاً ذکر کیا ہی نہیں۔

(۳) یہاں سے مقصود ان دو جہات ترجیح کا جواب ہے جن کو معصف نے اختیار کیا ہے ہمارے شیخ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں خفیہ کے دلائل تفصیل سے ذکر کئے ہیں۔

کا ذکر ہے اور بعض میں غایہ کا ذکر ہی نہیں۔ اسی طرح دوسرا اضطراب یہ ہے کہ بعض روایات میں ”ضریہ للوجہ والکفین“ ہے اور دوسری بعض روایات میں چہرہ کے لئے الگ ضرب اور کفین کے لئے الگ ضرب کا ذکر ہے لہذا حنفیہ نے اس روایت پر عمل کیا ہے جس میں پھرینا فرض ادا ہو جاتا ہے (یعنی کہنوں تک تیمم دو ضربوں کے ساتھ)

ابن عباس کے قیاس کا جواب:

دوسری دلیل (ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قیاس) کا جواب <sup>(۱)</sup> یہ ہے کہ چور کے ہاتھوں کا گنوں تک کا ثنا اس وجہ سے نہیں کہ اس میں غایہ کا ذکر نہیں بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آیت کریمہ مجمل ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل اس کے لئے تفسیر ہے اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے فعل سے یہ وضاحت نہ بھی فرماتے تب بھی یہاں یہ حکم مشتبه نہ رہتا کیونکہ چور کا ہاتھ کاٹنے کا مقصد اس کو اس کے برے فعل پر زجر و تنبیہ ہے اور گٹے سے ہاتھ کاٹنے سے یہ مقصد ادا ہو جاتا ہے لہذا اس کے اوپر سے ہاتھ کاٹنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (اور تیمم کو بید السارق پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے) کیونکہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے اور خلیفہ مقدار میں اصل (وضوء) کا تابع ہوتا ہے (اس لئے تیمم میں کہنوں تک مسح کرنا ہی ماسور اور شروع ہوا)

اشکال:

پاؤں پر مسح کرنا خلیفہ ہے غسل رجليں کا حالانکہ یہ خلیفہ مقدار میں اپنے اصل کے مخالف ہے (کیونکہ پاؤں کے نچلے حصہ کا مسح شروع نہیں ہے)

جواب:

اگر ہم تسلیم کر لیں کہ یہ مسح علی الکفین غسل رجليں کا خلیفہ ہے اور اس میں اپنی اصل کے بقدر مسح کرنے کا حکم نہیں ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل نے مسح علی الکفین جو مقدار بتائی ہے اس وجہ سے یہاں یہ قاعدہ چھوڑ دیا ہے (کہ اصل کو خلیفہ کی مقدار میں تابع بنایا جائے)

## باب

(بغیر ترجمہ)

باب ماجاء فی الرجل یقرء القرآن علی کل حال ما لم یکن جنباً  
 حماد بن ابی سعید عبد اللہ بن سعید الأشجی حدثننا حفص بن غیاث وعقبة بن خالد قالوا: حدثننا  
 الاعمش وابن ابی لیلی عن عمرو بن مرة عن عبد اللہ بن سلمة عن علی قال: کان رسول  
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرئنا القرآن علی کل حال ما لم یکن جنباً.

(۱) مصنف نے ”فلا تطهروا ابداً پھر“ سے جو قیاس کیا ہے کہ یہاں پر مسح مطلق ہے اور اس سے مراد چور کے ہاتھ کو گنوں تک کاٹنا ہے تو تیمم میں بھی ”امدی“ مطلق ہے تو وہاں گنوں تک تیمم مراد ہے یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں۔

قال ابو عیسیٰ: حدیث علی حدیث حسن صحیح.

وسہ قال غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ قالوا: یقرأ الرجل القرآن

علی غیر وضوء، ولا یقرأ فی المصحف الا وهو طاهر.

وبہ یقول سفیان الثوری، والشافعی، واحمد، واسحق.

(یہاں مطلق باب آیا ہے جبکہ بعض نسخوں میں یہ ترجمہ الباب قائم کیا گیا ہے)

حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ ہمیں ہر حالت میں قرآن پڑھایا کرتے تھے۔ سوائے اس کے کہ حالت

جنابت میں ہوں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حدیث علی حسن صحیح ہے۔ اور یہی صحابہ و تابعین میں سے اہل علم کا قول ہے۔ ان حضرات نے

کہا ہے کہ بے وضوء شخص کے لیے قرآن پڑھنا جائز ہے لیکن قرآن پاک کو چھو کر اس وقت تک نہ پڑھے جب تک وضوء نہ کرے۔

یہی قول ہے امام شافعی، سفیان ثوری، امام احمد اور اسحاق کا

قولہ عالم یکن جنبا۔۔۔۔۔ یہ امام بخاری کے خلاف حجت ہے۔

### ﴿تشریح﴾

یہ باب مطلق ہے اس سے اشارہ ہے کہ گذشتہ ابواب کے ساتھ اس باب کی کچھ مناسبت ہے لیکن اس کا مضمون گذشتہ ابواب کے مضمون میں داخل نہیں ہے۔

قوله: لا یقرأ فی المصحف الا وهو طاهر

یعنی جو آدمی قرآن کو ہاتھ سے پکڑ کر تلاوت کرنا چاہتا ہے تو اس کا با وضوء ہونا ضروری ہے اور اگر وہ قرآن کو دیکھ کر پڑھ رہا ہے

لیکن قرآن کو چھوتا نہیں تو اس کے لئے بغیر وضوء کے قرآن دیکھ کر پڑھنا جائز ہے۔<sup>(۱)</sup>

## باب ماجاء فی البول یصیب الارض

حدثنا ابن ابی عمیر و سعید بن عبد الرحمن المعزومی قالوا: حدثنا سفیان بن غنیمہ عن

(۱) جنسی کے قرآن قرآن کے متعلق مسئلہ گزر چکا ہے۔ بے وضوء آدمی کے قرآن پڑھنے کے حلق علامہ ذکاوی لکھتے ہیں کہ طلاء کا اس پر اجماع ہے کہ اس کے لئے تلاوت قرآن جائز ہے ہاں بعض شاذ اقوال اس کے خلاف ہیں۔ ابن رشد فرماتے ہیں جمہور کے مذہب میں تلاوت قرآن جائز ہے۔ بعض علماء اہل حنبل و حدیث جو سلام کے جواب دینے سے متعلق ہے اس سے استدلال کرتے ہیں کہ تلاوت قرآن بھی جائز نہیں جمہور کے دلائل کی تفصیل او جز المسائل میں ہے۔ یا اگر ارید کے بعد ان دلائل کی ضرورت بھی نہیں رہتی۔

دوسرا مسئلہ بے وضوء قرآن کو چھونا: جمہور ائمہ ارید کے نزدیک قرآن شریف وہی چھو سکتا ہے جو حدیث معروہہ کبر سے پاک ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لا یمسہ الا المطہرون" داؤد ظاہری، ابن حزم، بعض سلف کا اس میں اختلاف ہے جیسا کہ اوپر میں ہے۔

الزهری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرۃ قال: دَخَلَ اَعْرَابِي الْمَسْجِدَ، وَالنَّبِيُّ ﷺ جَالِسٌ، فَصَلَّى، فَلَمَّا قَرَعَ قَالَ: اَللّٰهُمَّ ارْحَمْنِيْ وَمَحَمَّدًا وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا اَحَدًا، فَانْقَلَبَ اِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: لَقَدْ تَحَجَّرَتْ وَاِصْعًا، فَلَمْ يَلِكْ اَنْ يَّالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَاسْرَعَ اِلَيْهِ النَّاسُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: اَهْرِيقُوا عَلَيْهِ سَجَلًا مِنْ مَّاءٍ، اَوْ ذَلُّوْا مِنْ مَّاءٍ، ثُمَّ قَالَ: اِنَّمَا بُعِثْتُ مُبَشِّرًا وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ.

ہذا قال سعید: قال سفیان: وحدثني يحيى بن سعيد عن انس بن مالك نحو هذا.  
قال: وفي الباب عن عبد الله بن مسعود، وابن عباس، واثلقين الاصح.  
قال ابو عيسى: وهذا حديث حسن صحيح.

والمعمل على هذا عند بعض اهل العلم - وهو قول احمد، واسحق. وقد روى يونس هذا الحديث عن الزهری عن غنید اللہ بن عبد اللہ عن ابی ہریرۃ.

باب ہے اس بیان میں کہ پیشاب زمین پر لگ جائے (تو اسے کیسے پاک کیا جائے گا)

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک اعرابی مسجد میں داخل ہوا اور حضور ﷺ بیٹھے ہوئے تھے پھر اس نے نماز پڑھی پھر نماز سے فارغ ہوا تو اس نے کہا کہ اے اللہ مجھ پر رحم کر اور محمد ﷺ پر رحم کر اور ہمارے ساتھ کسی پر رحم نہ کر۔ حضور ﷺ اس کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ تو نے اللہ کی وسیع رحمت کو جنگ کر دیا۔ پھر تھوڑی دیر ٹھہرا تھا کہ اس نے مسجد میں پیشاب کر دیا۔ لوگ تنگی طرف دوڑنے لگے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اس کے اوپر پانی کا ایک ڈول ڈالو والدو..... یا فرمایا اسے جلانے سے..... پھر فرمایا یہ تم لوگوں کو تو آسانی کے لیے بھیجا گیا ہے تم لوگ مشقت میں ڈالنے کے لیے نہیں بھیجے گئے۔

حیدر استاد نے کہا کہ سفیان استاد نے کہا کہ حدیثی یحییٰ بن سعید عن انس بن مالک نحو هذا  
وفی الباب: باب میں عبد اللہ بن مسعود، ابن عباس، واثلقین الاصح سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور بعض اہل علم کا اس پر عمل ہے۔ اور امام احمد اور اعلیٰ کا یہی قول ہے اور اس حدیث کو یونس نے زہری سے انہوں نے عبید اللہ بن عبد اللہ سے انہوں نے ابو ہریرہؓ سے نقل کیا ہے۔

..... ﴿أَخْرَجَ كِتَابَ الْوُضُوءِ﴾ .....

﴿تَفْصِيح﴾

قوله: وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا أَحَدًا

اس اعرابی نے یہ دعاء اس لئے مانگی کہ اس کے گمان میں یہ تھا جب ایک شی میں بہت سے حصہ دار ہوتے ہیں تو ان کو تھوڑا تھوڑا حصہ ملتا ہے اس لئے اس نے یہ دعاء کی کہ اس رحمت میں کسی تیسرے کو شریک نہ کیجئے۔ اس اعرابی کو اللہ تعالیٰ کی وسیع رحمت کا علم نہ تھا۔

اھریقوا علیہ سجلاً من ماء<sup>(۱)</sup>  
طریقہ تطہیر:

اس ڈول کے بہانے کا یہ فائدہ ہے کہ جب ماء جاری کو گندگی کے اوپر بہا دیا جائے تو پانی کے جاری ہونے کی وجہ سے زمین پاک ہو جاتی ہے کیونکہ ماء جاری کے جاری ہونے کے بعد جب اس میں کوئی نجاست مل جائے تو وہ پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ نجاست کے غلبہ کی وجہ سے پانی کا ایک وصف نہ بدل جائے۔ اور یہ امر بدیہی ہے کہ یہاں پانی کا ایک وصف تبدیل نہیں ہوا تھا کیونکہ نجاست کا کچھ حصہ زمین میں جذب ہو گیا نیز صحابہ نے اس اعرابی کو چلا کر منع کیا تھا، تو اس اعرابی نے پیشاب بہت کم کیا ہوگا (یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ صحابہ اس اعرابی کو منع کرتے رہے اور یہ صاحب پیشاب کرتے رہے۔ از مترجم) لہذا جب یہ تھوڑی سی نجاست اتنے کثیر پانی کے ساتھ ایک جگہ جمع ہوگی تو وہ پانی پاک ہوگا ناپاک نہیں (کیونکہ نجاست پانی پر غالب نہیں) ایک مشہور توجیہ:

مشہور توجیہ یہ ہے کہ بدبو کو دور کرنے کے لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر پانی بہانے کا حکم فرمایا تھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ پانی ڈالنے سے نجاست کے اثرات پھیل جائیں گے جس سے اس جگہ پر کھڑے ہونے والے شخص کو طبعی کراہت نہ رہے گی اور یہ بھی ممکن ہے کہ مسجد کے کنارے پر یہ پیشاب ہوا تھا، لہذا پانی بہا کر اس گندگی کو مسجد سے باہر نکال دیا گیا ہو اور یہ نجاست مسجد کے باہر جمع ہو گئی ہو۔

پہلی توجیہ<sup>(۲)</sup> اور آخر توجیہ کے مطابق یہ زمین مطلقاً پاک ہوگی اور اس کے پاک ہونے کے لئے زمین کے خشک ہونے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اور درمیان والی دونوں توجیہ کے مطابق زمین کے خشک ہونے کے بعد اس پر پاکی کا حکم لگے گا، مستفکر<sup>(۳)</sup>۔  
قولہ: انما بعثتم میسرین آسانی کے یہاں دو معنی ہو سکتے ہیں:

صحابہ نے اس اعرابی کو بلند آواز سے ڈانٹنا شروع کر دیا تھا اس پر یہ حکم فرمایا کہ اس کو ڈانٹو نہیں نرمی سے کہو۔ دوسرا مطلب: ایسا مطلب ہے کہ بعض لوگوں نے مشورہ دیا تھا کہ اس جگہ کو کھودا جائے اور اس کی مٹی کو باہر نکالا جائے اور اس کی جگہ پاک مٹی ڈال کر مسجد کی زمین کو برابر کرنا چاہئے تاکہ اس پر نماز پڑھی جاسکے (تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی ضرورت نہیں تم لوگ تو آسانی کے لئے بھیجے گئے ہو لہذا ایک ڈول پانی بہانے سے زمین پاک ہو جائے گی۔ از مترجم) واللہ اعلم۔ تمت کتاب الطہارۃ

وَبِنَا تَقْبَلُ مِنَّا انْكَ اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِیمُ وَتُبْ عَلَيْنَا اِنْ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِیمُ

(۱) یہ حدیث حنفیہ کے مذہب کے مخالف نہیں ہے بعض شراح حدیث کو یہ نام ہوا ہے کہ یہ حنفیہ کے خلاف ہے۔ اوجز المسالک۔

(۲) پہلی توجیہ سے مراد یہ ہے کہ جو حضرت نے شروع میں ذکر کیا ہے کہ نجاست ماء جاری کے ساتھ مل جائے تو زمین پاک ہو جاتی ہے الخ۔

اور آخری توجیہ سے مراد یہ ہے کہ پیشاب مسجد کے گرنے میں واقع ہوا تھا، لہذا پانی بہا کر پیشاب کو مسجد سے نکال دیا گیا۔

"وسطین" سے مراد یہ ہے کہ پانی بدبو کو ختم کرنے کے لئے بہایا گیا اور دوسری توجیہ نجاست کے اثرات کو پھیلانے کے لئے پانی بہایا گیا۔

(۳) حضرت سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے بذل میں اور احقر نے اوجز المسالک میں اس حدیث میں مختلف عمدہ تفسیریں ذکر کیں، فارجمع الیہما۔

نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

# نَصْرُ الْبَارِي

شرح اردو

## صَحِيحُ الْبَخَارِيِّ

مولفہ

حضرت العلامة مولانا محمد عقیل عثمانی

شیخ الحدیث مظاهر العلوم وقف سہارنپور

شکریہ رشید شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی

جلد: اول، پارہ: ۱، باب: ۱ - ۹۵، حدیث: ۱ - ۱۳۴

کتاب الوحی، کتاب الایمان، کتاب العلم

مکتبہ الشیخ

ناشر

۳/۴، پیارو آباد، کراچی نمبر ۵۔ فون: 34935493-021



طلبہ و طالبات کے لیے یکساں مفید

طالبات صحیح بخاری کے نصاب میں شامل

”کتاب الجہاد والسیر - کتاب بدء الخلق - کتاب الانبیاء“ کی مستند اردو شرح

# تَحْفَتُ الْقَارِئِ

بَحَلِّ مَا فِي صَیِّحِ الْبَخَّارِیِّ

جلد دوم

جلد اول

محمد یوسف امجدی

خادم الحديث النبوی بالجامعة معهد الخليل الاسلاسی

تشریحات اکابر

یادگار اسلاف، آستان العلماء، شیخ الحدیث

حضرت مولانا محمد امجدی صاحب دینی



حضرت مفتی محمد رفیع عثمانی

صدر جامعہ دارالعلوم کراچی

خصوصیات

معرب متن، سلیس ترجمہ، الفاظ مشکلہ کی توضیح  
لکھی حدیث کے مل پر خصوصی توجہ، تراجم بخاری پر بے مغفولہ کلام  
ضروری متعلقہ مسائل و قواعد کی وضاحت

ناشر

اہل مدارس خصوصی رعایت پر طلبہ فرمائیں

مکتبہ الشیخ

445/3، بہادر آباد، کراچی نمبر 5۔

021-34935493

0321-2277910

یہاں دستیاب ہے